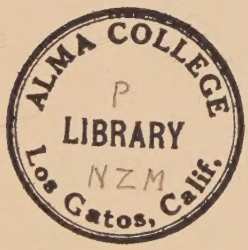
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/neue-zeitschrift-missionswissenschaft_1959_15

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck, Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Fribourg
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Fribourg



XV. Jahrgang **1959** **Quinzième année**

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

52238

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Seite

Beckmann, Joh., SMB, Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart . . . . . 14—31
Bossink, P., CSSp, Les Da-Mbassinas de l'Oubangui et le point de vue missionnaire . . . . . 181—197
Brunner, P., SJ, La Messe chinoise du Père Hinderer . . . . . 271—284
Camps, Arnulf, OFM, Franciscan Missions to the Mogul Court . . . 259—270
Cieslik, Hubert, SJ, Sel. Sebastian Kimura (1565—1622) Der erste japanische Priester . . . . . 81—98
Dolan, J. P., CSC, A Mission Cathedral in Greenland . . . . . 161—166
Favre, Blaise, OFMCap., Problèmes de l'éducation chrétienne en Afrique Central . . . . . 99—119
— —, Les chantiers de l'Afrique nouvelle . . . . . 290—303
Huber, Hugo, SVD, Die Libation als traditionelle Kultform in Ghana. Ein Beitrag zum Thema Akkommodation . . . . . 120—134
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Tobias Georg Ghebragzer. Ein «schwarzer» Bischof im 18. Jahrhundert . . . . . 198—204
Laufer, Carl, MSC, Fehlbeurteilung der Eingeborenenpsyche in der Südseemission . . . . . 51—59
Lécuyer, Jos., CSSp, Aspects missionnaires de l'Initiation chrétienne selon les Pères de l'Eglise . . . . . 1—13
Morant, Adelrich, OSB, Vom Beten unserer Christen . . . . . 285—289
Pott, Anton, SVD, Der Acosta-Text vom Weihehindernis für Indianer . . 167—180
— —, Der Acosta-Text von der Unzulänglichkeit der Kolonistensöhne als Indianermissionare . . . . . 241—258
Seumois, Xav., PB, La structure de la Liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire . . . . . 32—50

Kleine Beiträge

Beckmann, Joh., SMB, P. Dr. Johannes Rommerskirchen OMI zum 60. Geburtstag . . . . . 64—66
— —, Zur Problematik der amerikanischen Missionsgeschichte . . . 135—140
Brunner, Paul, SJ, Initiation et Célébration baptismale en Mission . . 60—63
Christoffels, Hildegard, Christliche Spuren in alt-aztekischen Gesängen . 205—208
Immoos, Thomas, SMB, P. Johannes Laures S. J. (1891—1959) . . . 304

Literarische Umschau — Revue des Revues

Bernard-Maitre, Henri, SJ, Missiologie et Adaptation missionnaire . . . 141—145
Huber, Hugo, SVD, Neue katechetische und volksliturgische Publikationen im Kongo . . . . . 213—214
Lopinot, P. Callistus, OFMCap., Zur Missionsgeschichte der Marianen und Karolinen . . . . . 305—308
Van Hecken, Jos., CICM, La Mongolistique et les Missionnaires flamands 209—212
— —, Les études sur le Bouddhisme du Père Villion: Historique et Description . . . . . 215—220

Miscellanea

Pressewerk in den Missionen (J. Brunner) 31
Interessiert sich der Amerikaner für Afrika? (Bühlmann) 59
Archives de Sociologie des Religions (Beckmann) 98
Alexander von Humboldt und die Missionen (Specker) 119
Linguistische Werke von Missionaren in Belgisch-Kongo (Beckmann) . . 146
Ein Beitrag zur chinesischen Ritenfrage aus Columbien (Beckmann) . . 180
Schriftsteller-Zentrum in Afrika (Bühlmann) 197
Religionswissenschaft und Theologie (Zürcher) 197
Zur Taufliturgie in den Missionen (Beckmann) 204
Zweiter theologisch-missionarischer Fortbildungskurs (Beckmann) . . . 212

Zur Rassenfrage in Südrhodesien (Specker) 258
Mysterienspiel in Afrika (Specker) 270
Festschrift Paul Rivet (Beckmann) 308
L'art «namban» ou étranger au Japon (J. Van Hecken) 309
Micro-Bibliotheca Anthropos (Beckmann) 310

Besprechungen — Comptes rendus

Alegre, Historia de la Provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España, II (Specker) 154
Annuaire des Missions de Belgique 1959 (Specker) 319
Arrupe, Este Japón Increible (L. Rütti) 234
Bergmann, Katholische Schulbibel (G. Schelbert) 222
Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen (Mesot) 71
Bibliografia Missionaria XXI/XXII (Beckmann) 311
Bibliotheca Missionum, Band XII: Chinesische Missionsliteratur (Beckmann) 67
Birket-Smith, Ferne Völker (Christoffels) 238
Boccassino, Etnologia Religiosa (Christoffels) 80
Boelaert, Lianja – Verhalten (Bühlmann) 159
Bonfils, L'Oeuvre de Mgr de Marion Brésillac (Andrès) 232
Bühlmann, Feuer auf Erden (Holtz) 155
... But not Conquered (Rust) 157
Carrouges, Charles de Foucauld (L. Schelbert) 155
Chaigne, Revêtue des Armes de Lumière (L. Schelbert) 157
Chimalpahin, Das Memorial Breve (Specker) 149
Coleman, Latin-American Catholicism (Specker) 78
Coutinho, Le régime paroissial des Diocèses de rite latin de l'Inde (Beckmann) 227
Couturier, Chine, où vas-tu? (Andrès) 156
Cracco, Legislationis et actuositatis missionariae Fratrum Minorum Fontes (Züger) 70
Cresi, Mons. Antonio Laghi da Castrocaro (Beckmann) 77
Delacroix, Histoire Universelle des Missions Catholiques Vol. II. (Beckmann) 148
De Rop, De gesproken woordkunst van de Nkuido (Bühlmann) . . . 159
— —, Grammaire du Lomongo (Bühlmann) 240
— —, Eléments de phonétique historique du Lomongo (Bühlmann) . . 240
De Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle (Wicki) 73
Documenta Indica Vol. V. (Beckmann) 315
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India Vols. 11 u. 12 (Wicki) 150
— —, Insulíndia Vol. 5 (Bernard-Maitre) 152
Eckardt, Laotse (Rust) 159
Ehrlich, Kultsymbolik im Alten Testament (G. Schelbert) 312
Eranos-Jahrbuch 1956. Bd. XXV: Der Mensch und das Schöpferische (Frei) 158
— —, 1957. Bd. XXVI: Mensch und Sinn (Frei) 158
Follereau, Vagabund der Nächstenliebe (Züger) 156
Fraternité sans Frontière (Züger) 69
Freytag, Kirchen im neuen Asien (Beckmann) 79
— —, Mission in der gegenwärtigen Weltstunde (Beckmann) 79
Funk, Einführung in das Missionsrecht (Spichtig) 70
Gabriel a S. M. Magdalena, Geheimnis der Gottesfreundschaft (Beckmann) . 224
Gheddo, Giornalismo missionario in Italia (Heim) 234
Goetz, Heilige, Märtyrer und Helden (Holtz) 314
Gorrée, Pionniers de Dieu (Andrès) 73
Groves, The Planting of Christianity in Africa, IV. (Bühlmann) . . . 231
Guilcher, La Société des Missions Africaines (Andrès) 78
Hayek, Le Christ de l'Islam (Villanyi) 237
Heising, Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien (Specker) . . 318
Hornef, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? (L. Schelbert) . . 223
Jahn, Muntu (Bühlmann) 237

Journal illustré de l'Eglise (Bernard-Maitre) 233
Journet, Théologie de l'Eglise (Zimara) 221
Juhász, Jesuiten im Banat (Specker) 319
Karrer, Biblische Meditationen (G. Schelbert) 148
— —, Neues Testament (G. Schelbert) 312
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1958 (Wicki) 68
— —, 1959 (Villanyi) 232
Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen (Specker) 230
Keegan-Tormo Sanz, Experiencia Misionera en la Florida (Specker) . . 227
Koren, The Spiritans (Bühlmann) 77
Köster, Symbolik des chinesischen Universismus (Rust) 158
Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums (Kilger) . . . 72
Laures, Kirishitan Bunko (Beckmann) 152
Levie, La Bible Parole Humaine et Message de Dieu (G. Schelbert) . . . 222
Lopez, De probatione obitus alterius conjugis (Stöckli) 157
Löwenstein, Christliche Bilder in altindischer Malerei (Camps) 226
Mamet, La langue Ntomba (Bühlmann) 159
Marfurt, Musik in Afrika (Eckert) 319
Margiotti, Il cattolicismo nello Shansi dalle origine al 1738 (Dehergne) . . 76
Martin-Achard, Israel et les nations (G. Schelbert) 311
Masson, La vocation sacerdotale au Congo (Crottogini) 234
Mateo de Anguiano, Misiones Capuchinas en Africa Vol. II (Beckmann) . 316
Mensaert, Les Franciscains au service de la Propagande (Beckmann) . . 154
Metodio da Nembro, I Cappuccini nel Brasile (Kilger) 225
Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Exstasentechnik (Frei) . . . 158
Molin, Lob Gottes aus der Wüste (G. Schelbert) 148
Monumenta Peruana II (Specker) 75
Müller, Geschichte der katholischen Kirche in Togo (Züger) 228
Myklebust, The Study of Missions in Theological Education, II (Beckmann) 224
Nguyen Huu Trong, Les origines du clergé vietnamien (Bernard-Maitre) . 228
Niederberger, Kirche - Mission - Rasse (Bühlmann) 313
O Homem das Trinta e duas Perfeições (Bernard-Maitre) 75
O'Reilly, Imprints of the Fiji Catholic Mission (Beckmann) 79
Paret, Symbolik des Islams (Villanyi) 240
Pio de Mondreganes, Seguidme (Bühlmann) 224
Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation (Henninger) . . 235
Rachelli, Il Lebbrosario di Mosimien (Beckmann) 155
Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II (Beckmann) 147
Rowley, Eleven Years of Bible Bibliography (G. Schelbert) 147
Rusche, Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testamentes und ihr Verhältnis zur Mission (Bruggisser) 70
Santos Hernandez, Una Misionologia Española (Beckmann) 69
Schlosser, Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika (Specker) . . 160
Schlötermann, Mystik in den Religionen der Völker (Rust) 159
Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer (G. Schelbert) 221
Schütte, Valignanos Missionsgrundsätze für Japan I/2 (Beckmann) . . . 317
Schweinitz, H. v., Buddhismus und Christentum (Frei) 80
Seumois, L'anima dell'apostolato missionario (Waigand) 313
Sih, De Confucius au Christ (Andrès) 233
Silva Maia, Liçoes de Gramatica de Quimbundo (Bühlmann) 159
Silvester de Munter, De S. Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis (Beckmann) 77
Six, Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld (Bernard-Maitre) . . . 233
Solowjew, Übermensch und Antichrist (Koller) 239
Sullivan, The phoenix rises (Bühlmann) 153
Thaliath, The Synod of Diamper (Wicki) 229
Tisserant, Eastern Christianity in India (Züger) 74
Tresmontant, La doctrine morale des Prophètes d'Israel (G. Schelbert) . . 147
von Franz, Die Visionen des Nikolaus von Flüe (Frei) 320
Winniger, Vers un Renouveau du Diaconat (L. Schelbert) 223
Zwettler Kodex 420. Jesuitenmissionen in Paraguay (Specker) 318

Aspects missionnaires de l'Initiation chrétienne selon les Pères de l'Eglise

Par Jos. *Lécuyer* C.S.Sp.

Le titre même qu'on vient de lire suffirait à indiquer les limites de l'exposé qui va suivre: il ne saurait être question en quelques pages de développer tout ce qui pourrait être de quelque intérêt pour la vie missionnaire dans les rites de l'initiation ou dans l'enseignement des Pères sur ce sujet; on se limitera à quelques-uns des aspects qui paraissent les plus fondamentaux. De même on ne peut penser à étudier chaque Père en particulier, avec les nuances diverses qui découlent de sa théologie personnelle, des rites particuliers dont il est le témoin, et aussi des préoccupations pastorales ou doctrinales de son milieu; on voudrait plutôt souligner les grandes idées théologiques qui se retrouvent partout comme des constantes ou, du moins, qui sont présupposées par tous. En fait, on peut espérer retrouver ainsi l'enseignement traditionnel de l'Eglise elle-même, au-delà des différences accidentelles des situations historiques et des cultures.

Or, en essayant de synthétiser les résultats des études patristiques concernant l'initiation chrétienne, il semble qu'on peut grouper les aspects missionnaires autour de deux idées principales, ou si l'on veut, autour de deux points de vue complémentaires qu'on peut exprimer en ces termes:

1) l'initiation chrétienne est comprise par les Pères de l'Eglise comme une initiation à une histoire de salut, et comme une introduction dans cette histoire.

2) l'initiation chrétienne se fait dans une communauté de salut, dans l'Eglise.

Il est bien inutile de faire remarquer qu'il ne saurait être question de faire entre ces deux aspects une séparation adéquate; en fait ils interfèrent continuellement, et l'on s'en rendra compte dans la suite de l'exposé; mais on peut du moins, semble-t-il, partir de cette division commode.

1. Initiation à une histoire de salut

Il est certain que les Pères ne conçoivent pas l'initiation chrétienne, telle qu'ils la voient s'accomplir périodiquement sous leurs yeux, comme une répétition de faits isolés et se suffisant à eux-mêmes, comme pour ainsi dire extra-temporelle, mais comme un épisode dans une histoire de salut, dans un immense drame qui se joue depuis la création de l'homme et qui ne se terminera qu'à la fin des temps. Dans cette histoire de salut qui est la seule véritable histoire, on ne pénètre que par la foi; celle-ci nous fait pénétrer dans un Mystère au sens paulinien de ce mot, dans le plan d'amour que Dieu a conçu dès l'origine, et dont les étapes se succèdent constamment au cours des siècles jusqu'à son achèvement définitif. C'est d'abord à ce mystère que le catéchumène doit être initié, car on ne peut parvenir à sa connaissance par les seules forces de la

nature: il faut une présentation, une catéchèse qui permette au candidat au baptême de pénétrer par la foi dans ce monde nouveau.

On ne saurait trop insister sur ce point; c'est à partir de là que tout s'éclaire, et les rites eux-mêmes n'ont de sens que dans cette perspective d'une révélation d'un mystère auquel on est invité à adhérer par un acte personnel de foi. Au point de départ de tout, il y a Dieu, un Dieu qui est amour, qui n'a créé l'homme que par une générosité toute gratuite, pour lui communiquer son bonheur. Que de fois les Pères se laissent aller à célébrer cette *philanthropie* de Dieu [1], cet amour inexplicable et tout gratuit qui l'a poussé à vouloir le salut de l'homme dès l'origine, et qui persévère dans son dessein malgré les infidélités sans cesse renouvelées! Il y a, sans doute, une part laissée à la démarche personnelle de l'homme, mais il ne s'agit que d'une réponse, d'une acceptation, et aucun mérite humain ne peut rendre compte de l'invraisemblable nouveauté à laquelle on accède par le baptême. C'est donc avant tout à cet amour de Dieu qu'on doit être initié, car sans cela tout le reste perd son sens. Or est-il besoin de souligner combien cet aspect est fondamental dans la théologie missionnaire; et le mot *fondamental* est encore trop faible, car il s'agit, en réalité, de toute la théologie missionnaire: le plan d'amour de Dieu, en effet, le Mystère auquel on est initié, se résume dans celui qui est l'envoyé par excellence, le Christ; en fait, c'est à la mission du Fils de Dieu, préparée dès avant les siècles, et continuée dans l'Eglise jusqu'à la fin des temps, que le catéchumène doit croire.

L'importance de cet aspect de l'initiation chez les Pères se révèle au premier regard, et souvent dans la disposition matérielle elle-même de leurs écrits; dans la plupart des cas, c'est par un exposé du plan de salut que commencent les catéchèses: exposé ou rappel des dons que Dieu a faits aux hommes, énumération des principales étapes de son plan de salut. Il est déjà caractéristique, bien qu'il ne s'agisse pas d'un ouvrage de catéchèse, que la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome ne présente les institutions de l'Eglise qu'après un exposé d'ensemble des initiatives de l'amour de Dieu. L'ouvrage commence, en effet, par ces mots: «Nous avons dit ce qui convenait des charismes que Dieu a accordés aux hommes dès l'origine, en leur rendant cette image de lui-même qui s'était perdue. Maintenant nous passons de la charité qu'il a témoignée à tous les saints à l'essentiel de la tradition qui convient aux Eglises ... [2].» Hippolyte fait allusion ici à un ouvrage antérieur, le περὶ καρισμάτων, auquel, dans sa pensée, la Tradition Apostolique faisait suite: les institutions de l'Eglise, y compris le baptême, la consignation et l'Eucharistie, ne se peuvent comprendre, en effet, que dans l'ensemble de l'intervention miséricordieuse de Dieu.

---

1 On sait la place de cette expression dans la littérature grecque chrétienne et aussi dans la liturgie orientale (cf. J. Schweigl, *Der Kult des Philanthropos Sôter vom 11.—15. Jahrhundert*, dans *Gregorianum*, 1941, p. 497 s.). Les nouvelles Catéchèses de Chrysostome publiées par A. Wenger (coll. Sources Chrétiennes, éd. du Cerf, Paris, 1958) commencent par un magnifique éloge de la philanthropie divine. Pour l'emploi du mot *Philanthropia* dans la langue des chrétiens, on pourra consulter H. Pétré, *Caritas*, Louvain, 1948, p. 208 s.

2 *La Tradition Apostolique*, éd. B. Botte, coll. Sources Chrétiennes, p. 25.

Bien que le Traité du Baptême de Tertullien commence *ex abrupto* par une étude de ce qu'il appelle le «sacrement de l'eau», ici encore la première réponse qu'il fait aux adversaires du baptême est un rappel du mystère des «œuvres divines qui dépassent tout étonnement [3]». Mais, si nous passons aux Catéchèses proprement dites, on constatera que le thème de l'amour infini de Dieu affleure constamment; ainsi en est-il dans les catéchèses de Cyrille de Jérusalem dans sa longue explication du Credo [4]. Théodore de Mopsueste après avoir expliqué le symbole de foi, commence à parler du baptême dans l'Homélie XII; mais, avant d'aborder son sujet précis, il croit nécessaire de rappeler encore dans ses grandes lignes le plan de l'histoire du salut [5]. Plus caractéristique encore est la série des Catéchèses de Chrysostome que vient de publier le P. A. Wenger: toute la première catéchèse est un rappel enthousiaste de «la richesse surabondante de l'Epoux et de la bonté ineffable qu'il témoigne à l'épouse ... Ce n'est point sa grâce ni sa beauté qui l'ont saisi d'amour, ni le printemps de son corps lorsqu'il l'a reçue (I, 3) ... Tu as vu l'ineffable bonté de Dieu? Tu as vu l'excès de sa sollicitude? (I, 8) ... Tu as vu l'excès de sa grâce? Tu as vu la grandeur des présents? Tu as vu l'ineffable excès de l'amour (I, 16)?» L'orateur continue sur ce ton, et la deuxième homélie revient encore sur ce thème en rappelant la création de l'homme et l'inlassable miséricorde de Dieu malgré le péché.

Nous avons l'avantage de posséder un admirable écrit théorique et pratique sur la préparation des catéchumènes au baptême: c'est le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. Il est impossible de lire ces pages sans retrouver à chaque paragraphe l'intention fondamentale de l'auteur: il faut enseigner avant tout aux candidats au baptême l'histoire du salut depuis la création jusqu'aux temps présents, et de telle sorte que ce récit les conduise à aimer (cap. 3, 5—6); car c'est avant tout pour nous faire connaître son amour que Dieu a envoyé son Fils, qu'il l'a sacrifié pour nous, et pour nous inviter à répondre à cet amour (cap. 4). C'est un message de joie que l'Eglise apporte, une Bonne Nouvelle: saint Augustin veut que le prédicateur fasse lui-même cette annonce dans la joie et pour la joie de ses auditeurs, et il se donne la peine d'énumérer six obstacles à l'*hilaritas* souhaitée, avec les remèdes adaptés à chacun de ces obstacles (cap. 10—14). Il se peut que le saint évêque, en donnant ces conseils, se soit rappelé l'admirable douceur qu'il éprouvait lui-même, après sa conversion, en méditant «la profondeur du dessein divin pour le salut du genre humain [6]». Non content de ces conseils théoriques, il trace un plan succinct de l'ensemble de la catéchèse: Dieu a destiné l'homme à

---

3 *De Baptismo*, II, 2; éd. Refoulé, p. 66.

4 On verra, en particulier la très belle catéchèse VII, sur la Paternité divine: P. G. 33, 605—621.

5 *Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, trad. R. Tonneau, Città del Vaticano, 1949, p. 323 s.

6 «Nec satiabar illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae vocibus commotus acriter ...» (*Confes.* IX, 6, 14). Voir au sujet de ce texte les remarques de J. Mesot, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck/Beckenried, 1958, p. 91.

la béatitude en le créant; le péché a contrecarré ce plan, de telle sorte qu'il y a désormais ici-bas deux cités, celle des pécheurs et celle des saints; pourtant Dieu n'abandonne pas le genre humain, et l'auteur conseille de parcourir avec les catéchumènes les principales étapes de l'histoire sainte avant de leur exposer les cérémonies du baptême (cap. 18—26).

Le bref traité de l'évêque d'Hippone résume bien l'enseignement des Pères et nous révèle leur pensée: le premier caractère de l'initiation chrétienne est d'être une initiation à un mystère de salut. Que cela remonte aux origines mêmes de la communauté chrétienne on peut en donner pour preuve le thème, qui apparaît dès les débuts de la littérature chrétienne, de l'Eglise créée de toute éternité: cet enseignement, qui apparaît dès le Ps. Clément [7] et le Pasteur d'Hermas [8], recouvre un concept théologique très précis: avant même la création du monde, avant le déroulement historique des événements, Dieu a préparé dans sa sagesse éternelle un plan de salut qui, actuellement, se concrétise dans l'Eglise. C'est à ce plan qu'il faut croire, c'est à lui qu'on doit être initié, c'est en lui que l'on est introduit par le baptême, sacrement de la foi.

L'initiation, telle que la décrivent les Pères, donnera donc une très grande place à la profession de foi solennelle et publique: celle-ci, dès les premiers témoignages patristiques, se fait sous forme d'interrogations et de réponses [9]: il faut croire en un Dieu qui est Père, en son Fils qui s'est immolé pour sauver le monde, en l'Esprit qui anime l'Eglise continuatrice de l'œuvre du Seigneur [10]. Cette profession de foi est longuement préparée par les catéchèses, par les instructions du Carême; ce n'est, en effet, que peu à peu qu'on s'habitue à penser chrétien et à conformer sa vie au plan de Dieu: examens, attestations des parrains, tout est mis en œuvre pour que l'initiation puisse être achevée dans un sujet convenablement préparé à vivre dans la foi.

Quant au contenu de cet enseignement, on en a déjà indiqué un exemple plus haut à propos de saint Augustin. En fait, on suit l'exemple du Nouveau Testament, on développe les correspondances mystérieuses entre les faits passés de l'histoire du salut et ceux qui s'accomplissent dans les rites chrétiens. Sans pouvoir nous arrêter à chacun de ces thèmes, il est important de souligner ici le caractère biblique de l'initiation chrétienne; pour faire entrevoir aux candidats le grandeur de l'événement auquel ils vont participer, ce ne sont pas des principes abstraits qu'on leur expose, mais on les invite à méditer les initiatives divines du passé, les *mirabilia Dei,* pour y voir la préfiguration et l'annonce de ce que le baptême va accomplir en eux: nouvelle création à partir de l'eau, nouveau déluge où l'arche de l'Eglise sauve ceux qui acceptent d'y

---

7 2° *Epître de Clément,* XIV, 1—2.

8 Hermas, *Vis.* I, 1, 6; II, 4, 1. Sur ce thème de l'Eglise préexistante voir le chap. X du livre récent du P. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai, 1958, p. 317 s.

9 Cf. A. Stenzel, *Die Taufe,* Innsbruck, 1958, p. 79—98.

10 Sur la troisième interrogation, voir le petit ouvrage de P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair,* Paris, 1947.

entrer [11], nouvelle circoncision scellant la nouvelle alliance, nouvel Exode où l'on revit les épisodes merveilleux: traversée de la mer rouge, assainissement des eaux de Mara, l'eau sortant du rocher, etc. ... autant d'épisodes manifestant la toute-puissance salvifique de Dieu et qui trouvent leur accomplissement dans le baptême [12].

Dès lors on comprend que la place privilégiée de la cérémonie ait été la nuit de Pâque, car le mystère de la mort et de la Résurrection du Seigneur réalise et résume tous ces mystères auxquels le catéchumène doit prendre part. Si le baptême est une nouvelle création, c'est en effet que le baptisé est incorporé au Christ ressuscité qui est le nouvel Adam (I Cor. 15, 44—49); si c'est d'un nouvel Exode qu'il s'agit, c'est que le Seigneur est la vraie Pâque, l'Agneau pascal dont le sang préserve de l'extermination, le nouveau Moïse qui libère de l'esclavage du péché, qui anéantit dans les eaux l'ennemi du genre humain, qui fait couler de son côté, comme jadis le rocher de l'Horeb, le fleuve qui désaltère et vivifie, «car le rocher, c'était le Christ» (1 Cor. 10, 4).

Ainsi l'initiation chrétienne introduit le nouveau baptisé dans le mystère du Christ qui résume et achève toute l'histoire du salut: la mission du Fils de Dieu *récapitule,* selon le mot de S. Irénée [13], toutes les initiatives du Père pour sauver l'homme, toutes les autres missions qui ont eu lieu et auront lieu au cours des siècles; les sacraments de l'Eglise l'actualisent et la mettent à la portée de toutes les âmes de bonne volonté.

Ce qui vient d'être dit peut être éclairé par un autre thème qui obtient chez les Pères un grand relief: l'histoire du salut n'est pas seulement l'histoire des initiatives victorieuses de Dieu, mais aussi celle des résistances du démon qui se déroule parallèlement comme la sombre contrepartie d'un même drame. Les rites de l'initiation comportent une lutte, un conflit victorieux contre le péché; et par ce mot, il faut entendre non seulement les tendances mauvaises qui sont en nous, mais encore et surtout les créatures spirituelles révoltées contre Dieu: «Ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Régisseurs de ce monde des ténèbres, contre les Esprits du mal qui habitent les espaces célestes» (Eph. 6, 12).

Les Pères de l'Eglise ont une conscience très aiguë de cette présence

---

11 On a parfois dit que l'image du déluge appliquée au baptême signifiait non pas une intervention salvifique de Dieu, mais au contraire une intervention de la colère de Dieu anéantissant les pécheurs, un prélude au jugement eschatologique. Or, ainsi que le signale le P. S. Lyonnet (*Verbum Domini,* 1958, p. 9—10), ni le Nouveau Testament, ni les Pères de l'Eglise ne l'ont réellement compris en ce sens: sans doute le déluge, en lui-même, est un jugement et donc aussi une image du jugement eschatologique; mais jamais le baptême n'est considéré sous cet aspect: c'est au contraire le moyen institué par Dieu pour échapper au jugement de condamnation (cf. *Act.* 2, 38—41; Justin, *Dial.,* 138, 3; 2° *Apol.* 7, 2; Irénée, *Adversus Haer.* V, 29, 2); si le déluge est un *type* du baptême, c'est en tant que Dieu sauve Noé dans l'arche.

12 Il est impossible évidemment de donner ici toutes les références à ces différents thèmes: on consultera les ouvrages sur la typologie du baptême (P. Lundberg, Daniélou ...) ou sur la prière de consécration des eaux baptismales (bref résumé dans La Maison-Dieu, 49, 1957, p. 71—95).

13 Cf. E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus, und seine Anwendung auf die Körperwelt,* Fribourg, 1941.

et de cette action de Satan à laquelle se heurte constamment l'effort missionnaire de l'Eglise; ils savent, ils le rappellent constamment, que le mal n'est pas de Dieu, qu'il a été introduit dans le monde avant tout par le diable. Ce dernier en trompant l'homme, se l'est pour ainsi dire assujetti, puisque c'est selon ses désirs et ses suggestions que le pécheur agit; de plus, en dominant celui que Dieu avait établi roi de toute la création matérielle, Satan s'est acquis une sorte de souveraineté sur le monde des corps tout entier; qu'on se rappelle les mots de S. Paul aux Romains (8, 20) sur la création «assujettie à la vanité, non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise». A la suite de saint Paul, les Pères décrivent avec un réalisme vigoureux ce pouvoir de Satan, et parlent volontiers, suivant la terminologie de S. Jean du «Prince de ce monde» (Jo. 12, 31, etc.), de ce monde qui gît au pouvoir du Mauvais (1 Jo. 5, 19) [14].

Mais Jésus, par sa Croix, a vaincu le démon, l'a dépouillé de son pouvoir sur le monde d'ici-bas: la lutte contre le pouvoir satanique, menée tout au long de la vie du Sauveur et surtout à partir de son baptême, parvient à son sommet dans la passion et la résurrection: «Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde en les traînant dans son cortège triomphal» (Col. 2, 15).

Cette lutte se continue dans l'Eglise, et l'initiation chrétienne est aussi une initiation au combat que le Christ continue dans son Corps: de même que le Baptême de Jésus a marqué le début de son combat public contre Satan, ainsi le sacrement du baptême prépare immédiatement les chrétiens à leur rôle de combattants: «Puisque, écrit Chrysostome, tout ce qu'il faisait et supportait était pour notre enseignement, il voulut être conduit au désert et combattre contre le diable, afin que chaque baptisé, s'il a de plus grandes tentations après le baptême, ne se trouble pas comme d'une chose inattendue, mais qu'il demeure ferme, supportant tout cela comme une chose normale [15].» Et S. Hilaire: «Le Seigneur est tenté aussitôt après son baptême, indiquant par cette tentation que les attaques du diable fondent surtout sur nous quand nous avons été sanctifiés [16].»

Aussi les Pères s'arrêteront-ils avec complaisance à tous les rites de l'initiation qui sont en rapport avec ce combat. Il suffira de mentionner ici les exorcismes où l'Eglise affirme et exerce son pouvoir sur Satan, et que les homélies catéchétiques décrivent avec une abondance extrême de détails. Il semble plus important pour notre sujet de nous arrêter au rite de la renonciation à Satan: Hippolyte en donne cette formule: «Je renonce à toi, Satan, et à toutes tes pompes et à toutes tes œuvres [17].» Alors que dans les exorcismes, le candidat au baptême demeure pour ainsi dire passif, la renonciation à Satan exige de lui une démarche

[14] Voir l'article *Démon* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 142—151 (dans l'Ecriture: S. Lyonnet); col. 152—189 (démonologie chrétienne primitive: J. Daniélou); col. 189—212 (dans la plus ancienne littérature monastique: A et C. Guillaumont).

[15] *In Matth. Homil.* 13, 1 (P. G. 57, 207—209).

[16] *In Matth.* 3, 1 (P. L. 9, 928 b).

[17] *Trad. Apost.* 21 (éd. Botte, p. 50).

active, un engagement personnel: le sens théologique de ce rite est manifeste: les Pères ont conscience que les sacrements ne sont pas des rites magiques qui opéreraient sans la libre coopération du sujet; c'est par sa libre volonté que le pécheur est soumis à Satan, et, s'il est vrai qu'il ne peut se libérer de cet esclavage que par la grâce divine contenue dans les sacrements, il demeure qu'il doit librement consentir à cette grâce: «Puisque le diable, écrit Théodore de Mopsueste, ... fut pour vous cause de maux nombreux, il vous faut promettre de vous détourner de lui [18].»

Il y a ainsi dans l'initiation chrétienne un aspect pénitentiel qui est indiquée dans les rites eux-mêmes et qui est essentiel à la condition du chrétien; on ne saurait s'en étonner puisque c'est une humanité pécheresse que l'amour de Dieu invite à entrer dans la Royaume. La *metanoia*, la conversion, qui est un rejet de la vie du péché, est une condition indispensable pour quiconque désire le baptême: cette exigence, déjà clairement explicitée par les Actes des Apôtres (2, 38; 3, 19, etc.), se manifeste constamment dans la catéchèse patristique; tel est le sens qu'il faut donner aux jeûnes exigés avant le baptême dès la Didachè [19]; et il semble que l'invitation faite par ce même ouvrage à la *metanoia* pour ceux qui ne sont pas *saints*, soit une expression technique pour inviter au baptême [20]. La nécessité de la pénitence est bien exprimée par Hippolyte dans son Commentaire sur Daniel: «Quand l'Eglise désire recevoir le bain spirituel, deux servantes doivent de toute nécessité l'accompagner: c'est par la foi au Christ et par l'amour de Dieu que l'Eglise, *confessant ses péchés*, reçoit le bain [21].»

Si cela vaut pour tout homme qui se présente au baptême, si c'était valable même pour les Juifs dont il s'agit dans les premiers discours des Actes des Apôtres, il est clair que la renonciation à Satan aura une portée bien plus considérable lorsqu'il s'agira de catéchumènes qui viennent du paganisme. Renoncer à Satan, pour ceux-ci, c'est non seulement renoncer à toutes les fautes personnelles qui les rendent esclaves de Satan, mais aussi à toutes les institutions païennes au milieu desquelles ils ont vécu. Tel est le sens qu'il faut donner à l'expression les «pompes» de Satan, selon Tertullien: «Voilà ce qu'étaient les pompes du siècle, du diable et de ses anges: c'étaient les dignités du siècle, honneurs solennités, quêtes de suffrages populaires, vœux mensongers, servitudes des humains, vaines louanges, gloires honteuses, et *au fond de tout cela l'idolâtrie* [22].» De même Théodore de Mopsueste explique longuement ce qu'il faut entendre par les «anges» de Satan: ce sont «tous ceux qui sont au service de sa volonté, afin de faire choir et d'égarer les hommes, ... tous ceux qui s'appliquent à la sagesse profane et font pénétrer dans le monde l'erreur du paganisme, ... tous les poètes qui par leurs fables accroissent l'idolâtrie et font que par leur sagesse s'affermisse l'erreur du paganisme, ... ceux qui au nom de la philosophie font surgir chez les païens des doctrines pernicieuses

18 *Homélies Catéchétiques*, XIII, 5 (éd. Tonneau, p. 375).
19 *Didachè*, 7, 4 (éd. Audet, p. 366—367).
20 *Didachè*, 10, 6 (voir les remarques du P. Audet, p. 410—424).
21 *In Daniel.* I, 16 (éd. Lefèvre, coll. Sources Chrétiennes, p. 102).
22 De corona, 13, 7 (éd. Kroymann, Corpus Christ., 2, 1062, 46—49).

qui en corrompent une multitude, au point qu'ils n'acquiescent pas à la parole de la religion; ... les chefs des hérésies, ... ceux qui depuis l'abolition de la Loi travaillent à attirer encore vers les observances judaïques ceux qui ont cru au Christ ... [23].»

L'intérêt de ce passage pour la théologie missionnaire est évidemment considérable: à ceux qui vivent dans des pays depuis longtemps évangélisés, la renonciation à Satan apparaît trop facilement comme un acte engageant seulement la conduite morale personnelle, le renoncement à une vie de péché comme conséquence d'une adhésion à la foi au Christ; il est plutôt rare que cet acte comporte en même temps le rejet d'une autre religion, d'un autre culte, d'une idole au sens précis de ce mot. Tout au plus les idoles se cachent sous les noms modernes de la Science, du Progrès, du laïcisme, du communisme, ou de quelque nationalisme; mais habituellement ces faux-dieux masquent leur véritable nature et requièrent de leurs adorateurs plutôt une profession d'athéisme que le culte dû à un être transcendant. Toute autre est la situation de qui passe d'une religion à une autre reconnue pour la seule vraie, d'un ou de plusieurs dieux à l'unique vrai Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ.

Il est un autre domaine qui concerne la renonciation à Satan, et qui, paradoxalement, se rencontre souvent chez beaucoup de païens modernes les plus évolués: c'est tout le domaine de la superstition, des vaines observances: «Service de Satan évidemment, écrit encore Théodore de Mopsueste, ... de scruter les révolutions et mouvements du soleil, de la lune et des étoiles, pour se mettre en route, ou sortir et entreprendre quelqu'ouvrage que ce soit ... Service de Satan, les purifications, les ablutions, les ligatures (magiques), etc. ... [24].» Et Chrysostome de même: «Pompe de Satan les présages et les divinations, les augures et les observances des temps, les symboles, les bandelettes, les incantations [25].»

Enfin, il faut renoncer à tout ce qui fait le jeu du démon, les occasions multiples de péché qui sont de tous les temps et de toutes les civilisations: Théodore fait ici encore une longue énumération qu'il serait facile de transposer aux conditions variables des temps et des lieux: «... le théatre, le cirque, le stade, les combats d'athlètes, les chants, les orgues hydrauliques, les danses, choses que le diable sème dans ce monde afin, sous l'apparence d'amusement, d'exciter l'âme des hommes à sa perte [26].»

D'un mot, renoncer à Satan, c'est s'engager personnellement à changer de vie, à se convertir non seulement au vrai Dieu, mais à sa Loi qui est une loi de charité; ceci sera clairement exprimé par un rite plus récent qui viendra s'ajouter à la renonciation, le rite de l'adhésion au Christ: «Celui, en effet, qui renonce au démon se tourne vers le Christ. Il le regarde face à face», écrit saint Ambroise [27]. Il s'agit là, selon Chry-

---

23 *Homélies Catéchétiques*, XIII, 8—9 (éd. Tonneau, p. 379—383).
24 *Ibid.* XIII, 10, p. 385.
25 A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra*, Saint Pétersbourg, 1909, p. 172. Nous suivons la traduction de A. Wenger, dans son édition des *Huit Catéchèses baptismales de Chrysostome*, p. 145, note 1.
26 *Homélies Catéchétiques*, XIII, 12 (éd. Tonneau, p. 389).
27 *De Mysteriis*, 7 (éd. Botte, p. 109).

sostome, d'un véritable contrat: «Vous avez vu quelles sont les lettres du contrat? Après le renoncement au malin et à toutes les œuvres qui relèvent des intérêts du malin, le prêtre à nouveau fait dire: Et je m'attache à toi, Christ[28]!» C'est dans cette perspective que l'on comprend pleinement l'importance des exhortations morales qui occupent une part si grande de la préparation des catéchumènes; dès les premiers écrits chrétiens, cette exigence d'un choix, d'un engagement personnel, était exprimé sous la forme de ce qu'on appelle le *Traité des deux Voies* où se retrouve, transposé, un enseignement moral du judaïsme[29], et saint Justin peut écrire: «Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine *promettent* de vivre selon cette doctrine[30].»

Ainsi l'adhésion au Christ, déjà implicitement contenue dans la Profession de foi, n'est que l'aspect positif de la renonciation à Satan: combattre les ténèbres, c'est positivement répandre la lumière. Mais doit-on limiter ce devoir à une perspective strictement individuelle, le baptisé n'ayant à se préoccuper que de sa propre libération du péché et de son propre salut? A cette question, les Pères répondent avec décision qu'il n'en est rien: l'inititation chrétienne engage aussi le chrétien à prendre sa part de la *mission* commune de l'Eglise. Ceci est déjà clairement exprimé par la métaphore du soldat que nous avons déjà rencontrée: le chrétien est incorporé dans la milice du Christ, c'est-à-dire dans l'armée victorieuse qui, contre les assauts du mal, étend le Royaume de Dieu en réalisant le plan d'amour divin tout au long des siècles. C'est ce nouvel aspect missionnaire de l'initiation que mettra en lumière notre deuxième partie.

2. *Initiation à une communauté de salut*

On a heureusement remis en lumière depuis un certain nombre d'années l'aspect communautaire, ecclésial, de tous les sacrements: l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* contenait à ce sujet une page capitale qui a été décisive[31].

Or, ici encore, nous nous trouvons dans un domaine très familier aux Pères de l'Eglise: ce n'est pas que nous puissions trouver ou citer de nombreux passages où ils traitent longuement cet aspect; mais l'idée leur est si naturelle qu'elle affleure à chaque instant ou qu'elle est sous-entendue comme allant de soi: ce n'est pas l'individu qu'ils considèrent seul, c'est toujours le Peuple de Dieu tout entier engagé dans l'œuvre du salut; c'est l'Eglise qui succède au Peuple d'Israël et dans laquelle se continue au cours des siècles l'intervention miséricordieuse de Dieu pour le salut de tous les hommes.

Dans cette perspective, l'initiation apparaît comme intéressant toute la communauté chrétienne: ce n'est pas seulement une affaire personnelle, ou même, comme trop souvent il semblerait de nos jours, une simple fête de famille, mais une démarche où toute la communauté est intéressée.

---

28 *Catéchèse* 2, 21, dans l'édition Wenger, p. 145.
29 Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai, 1958, p. 371—374.
30 *Première Apologie*, LXI, 2.
31 Pie XII, Encyclique *Mystici Corporis Christi*, AAS. XXXV, 1943, p. 201—202.

Ceci est déjà manifeste dans la part que prennent tous les fidèles à la préparation, à l'effort de pénitence; ainsi déjà la Didachè: «Avant le baptême, que le baptisant, le baptisé et *d'autres qui le pourraient* observent d'abord un jeûne [32].» De même saint Justin: «Nous leur apprenons (aux catéchumènes) à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés. Et nous-mêmes *nous prions et nous jeûnons avec eux* [33].» Il y a là quelque chose de très important: c'est l'Eglise tout entière qui collabore à l'œuvre de la conversion, de la pénitence pour les péchés: le catéchumène n'est pas seul, mais il est aidé, soutenu dans son effort par tous les autres; et lui-même, une fois baptisé, aura à son tour à soutenir de sa pénitence persévérante tous ceux qui cherchent à échapper à l'emprise du démon. Il est très significatif à cet égard que la préparation au baptême se soit insérée presque partout dans la période du Carême et de la préparation à la Pâque: on a ainsi dans la communauté tout entière le spectacle d'un effort fait ensemble pour construire la cité de Dieu à partir des éléments arrachés peu à peu à la cité du diable, par la prière commune, par l'exemple et le soutien mutuel de tous les membres; et c'est dans un corps de pénitents que le nouveau chrétien va être introduit par l'initiation chrétienne.

En conséquence, le nouveau baptisé devra prendre à son tour sa part des intérêts du corps tout entier: «Priez pour la paix des églises, avertit Chrysostome. Suppliez pour ceux qui sont encore égarés; tombez à genoux pour les pécheurs ... C'est de cette manière surtout que vous pousserez Dieu à plus de bienveillance encore. Car lorsqu'il verra que vous avez tant de soin de ceux qui sont membres du corps dont vous êtes, que vous avez un tel souci du salut des autres, grande sera l'assurance qu'il daignera vous accorder [34].» C'est d'ailleurs là, ainsi que le fait remarquer le P. Wenger, un lieu commun de la prédication morale de Chrysostome [35]; mais il est important de souligner combien il insiste sur ce point dans ses catéchèses baptismales. Un peu plus loin, dans les instructions qui suivent le baptême, il entrera dans plus de détails: «Prends soin aussi et préoccupe-toi de délivrer celui qui est du même corps que toi ... Nous sommes, en effet, les membres les uns des autres (cf. 1 Cor. 12, 25—26) [36].» Et encore: «C'est la fierté de l'Eglise, c'est le commandement du Sauveur de ne point songer uniquement à toi mais aussi au prochain [37].»

En parcourant les catéchèses de Saint Ambroise nous retrouverons le même enseignement sous une forme assez différente. Une idée qui revient constamment, au moins de manière implicite, est non seulement que c'est dans l'Eglise que le Christ administre le baptême [38], mais que c'est l'Eglise elle-même qui est lavée dans l'eau du baptême [39]: c'est à elle aussi bien

---

32 *Didachè* 7, 4. 33 *Première Apologie*, LXI, 2.
34 *Catéchèse* 2, 29—30, dans l'édition de Wenger p. 150.
35 *Ibid.* p. 150, note 1; cf. S. Tromp, *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi*, dans *Gregorianum*, XIII, 1932, p. 177—210 et 321—372. 36 *Catéchèse* 5, 14, éd. Wenger, p. 207. 37 *Catéchèse* 6, 18; p. 224.
38 *De Sacramentis*, II, 9. Nous citerons le *De Sacramentis* et le *De Mysteriis* d'après l'édition et la traduction de Dom B. Botte, dans la Collection *Sources Chrétiennes*.
39 *De Mysteriis*, 35.

qu'au néophyte que s'adressent les paroles du cantique: «Que tu es belle, mon amie, que tu es belle[40]!» L'initiation est considérée avant tout comme une initiation aux mystères de l'Eglise, c'est-à-dire, en tout premier lieu, à l'Eucharistie: par les rites sacrés, le baptisé est introduit dans la seconde tente où le grand-prêtre n'entrait qu'une fois par an: il devient membre du peuple sacerdotal[41], et peut dès lors s'approcher de l'autel où est le corps du Christ[42]. Or dans cette invitation à s'approcher de l'autel, Ambroise unit indissolublement le baptisé individuel et l'Eglise tout entière: «Tu t'es approché de l'autel. Le Seigneur Jésus t'appelle, ou appelle ton âme, *ou bien l'Eglise*, et dit: Qu'il me baise des baisers de sa bouche[43].» «Ton âme, ou l'humanité *ou l'Eglise*, se voyant purifiée de tous ses péchés et digne de pouvoir s'approcher de l'autel (qu'est, en effet l'autel sinon l'image du Corps du Christ?), voit les sacrements admirables et dit: Qu'il me baise des baisers de sa bouche[44].» C'est aussi à chacun et c'est à l'Eglise tout entière que le Christ dit: «Place moi comme un signe dans tes bras[45].» L'Eglise est donc le troupeau de Dieu et les vertus de toutes les âmes régénérées lui appartiennent: «C'est en elles que l'Eglise est belle[46].» Et lorsque chaque baptisé reçoit les sacrements, c'est l'Eglise qui est nourrie par eux: «C'est donc par ces sacrements que le Christ nourrit son Eglise, par eux sont affermies les ressources de l'âme[47].» D'où la nécessité pour chaque chrétien de collaborer par une vie sainte à la sainteté de toute l'Eglise[48]; d'où aussi l'invitation pressante que fait celle-ci à ses enfants pour qu'ils s'approchent des mystères: «Aussi l'Eglise, à son tour, voyant une telle grâce, exhorte ses fils, exhorte ses proches à accourir ensemble aux sacrements, en disant: Mangez, mes amis, buvez, et enivrez vous, mes frères[49].»

Il y a dans cet enseignement un aspect de l'initiation chrétienne qui me paraît très important: on est initié non seulement pour son propre salut, mais pour faire partie, et partie active de l'Eglise: on devient membre du peuple de Dieu et donc participant de sa mission de salut, responsable chacun pour sa part de ses progrès et de sa sainteté. Ce n'est donc pas seulement une initiation cultuelle, mais une initiation que j'oserais appeler *missionnaire*.

Cet aspect de l'initiation apparaîtra encore plus clairement chez les Pères lorsqu'ils considèrent spécialement la confirmation. Sans doute, chez plusieurs d'entre eux, il n'est pas possible de distinguer clairement

---

40 *De Mysteriis*, 37. 41 *De Sacramentis*, IV, 2—3. 42 *Ibid.* IV, 4 s.

43 «Venisti ad altare, vocat te Dominus Jesus, vel animam tuam, vel Ecclesiam et ait: Osculetur me ab osculo oris sui» (*De Sacram.* V, 5).

44 «Anima tua vel condicio humana vel ecclesia videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, dignam quae ad altare Christi possit accedere, — quid est enim altare nisi forma corporis Christi? — videt sacramenta mirabilia, et ait: Osculetur me ab osculis oris sui» (*De Sacramentis*, V, 7).

45 *De Sacramentis*, VI, 6.

46 «In his formosa est ecclesia» (*De Mysteriis*, 38—39).

47 «His igitur sacramentis pascit Ecclesiam suam Christus quibus animae firmatur substantia» (*De Mysteriis*, 55). 48 *Ibid.*

49 «Unde et Ecclesia videns tantam gratiam hortatur filios suos, hortatur proximos ut ad sacramenta concurrant dicens: Edite, proximi mei, et bibite, et inebriemini, fratres mei» (*De Mysteriis*, 58).

entre le baptême et le sacrement qui normalement en est le complément, et, dans ce cas, les effets propres de ce dernier sont attribués à l'ensemble de l'initiation. On ne parlera donc ici que ces auteurs qui font clairement la distinction.

Or ceux-ci voient souvent dans la confirmation un sacrement spécialement ordonné à la tâche apostolique du chrétien; ceci apparaît en particulier dans le rapprochement entre la confirmation et les deux mystères du baptême du Christ et de la Pentecôte. Sans nous attarder à tout ce qu'implique ce double rapprochement, il faut mettre en lumière les conclusions missionnaires que les Pères en ont tirées.

Pour Cyrille de Jérusalem, l'onction de la confirmation opère en nous ce que la descente du Saint Esprit après son baptême a inauguré dans la vie du Christ; dès sa troisième catéchèse, voici en quels termes, il avertit le candidat au baptême:

«Quand tu auras reçu cette grâce, et, de plus, confiant dans les armes de la justice, combats alors, et, si tu le veux, *prêche l'Evangile.* Jésus Christ était fils de Dieu, et pourtant il ne prêcha pas l'Evangile avant son baptême. Si le Maître lui-même observait l'ordre normal du temps, comment pourrions-nous, nous ses serviteurs, agir hors de cet ordre? Jésus commença à prêcher à partir du moment où le Saint Esprit, sous la forme corporelle d'une colombe, descendit sur lui [50].»

Cet enseignement est repris plus longuement dans les catéchèses mystagogiques qui terminent l'ouvrage. L'auteur, encore une fois, rappelle le baptême du Christ:

«Le Christ, après s'être lavé dans le fleuve du Jourdain, et avoir communiqué aux eaux le parfum de sa divinité, en sortit, et il reçut une communication substantielle de l'Esprit-Saint; ainsi le semblable reposait sur le semblable. Vous de même, lorsque vous êtes sortis de la piscine aux eaux sacrées, on vous a fait une onction, signe de celle dont fut oint le Christ ... c'est-à-dire, du Saint Esprit qui est appelé huile d'allégresse, parce qu'il est cause de l'allégresse spirituelle [51].»

Et voici les effets de cette onction:

«Et tout d'abord, vous avez été oints sur le front, afin que vous soyez libérés de cette honte qui couvrait le premier homme pécheur; et afin que, le visage découvert, vous puissiez refléter comme dans un miroir, la gloire du Seigneur (2 Cor. 3, 18). Ensuite sur les oreilles, afin que vous obteniez des oreilles capables d'entendre les divins mystères ... Ensuite sur les narines, afin que, ayant reçu l'huile odorante et divine, vous puissiez dire: Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ pour ceux qui sont sauvés (2 Cor. 2, 15). Après cela sur la poitrine, afin que, revêtus de la cuirasse de justice (Eph. 6, 14), vous résistiez aux embûches du diable (Eph. 6, 11); en effet, de même que le Christ après son baptême et la descente de l'Esprit Saint s'en alla combattre l'adversaire, ainsi vous aussi, après le saint baptême et l'onction mystique, revêtus des armes du Saint Esprit, vous combattez la puissance ennemie et vous la sur-

50 *Catéch.* 3, 13—14 (. G. 33, 444 ab).
51 *Catéch. Myst.* 3, 1—3 (P. G. 33, 1088—1089).

montez en disant: Je puis tout en celui qui me fortifie (Phil. 4, 13) [52].»

On remarquera que presque tous les effets mentionnés dans ce texte se rapportent à l'action apostolique, au devoir que le baptisé aura de rayonner sa foi. La dernière image nous est déjà familière et se retrouve partout: le chrétien est enrôlé dans une armée, l'armée du Christ, pour combattre le démon et étendre le royaume du Sauveur [53].

On arrivera à des conclusions analogues si l'on étudie la confirmation dans ses rapports avec la Pentecôte; ici, il s'agit du début de la vie publique de l'Eglise, comme le baptême du Christ marquait le début de la vie publique du Sauveur. Après les apôtres, chaque membre du Corps du Christ reçoit l'Esprit Saint pour pouvoir remplir dans la mission générale de l'Eglise, la part qui lui revient. Déjà esquissé par saint Justin, ce point de doctrine est enseigné par Tertullien, Cyrille de Jérusalem, S. Augustin, et sera recueilli par saint Thomas [54].

Mais il est impossible de développer tous les aspects qui de près ou de loin peuvent manifester le caractère missionnaire de la confirmation; qu'il suffise de rappeler encore les enseignements des Pères sur le symbolisme de l'onction de parfum qui en Orient fait partie essentielle du rite; on a déjà cité à ce sujet Cyrille de Jérusalem. Il faudrait ajouter à ce témoignage celui de S. Athanase, de saint Hilaire de Poitiers, et des Constitutions Apostoliques: le confirmé qui a reçu la *bonne odeur du Christ*, devra la répandre dans le monde [55].

Conclusion

Les pages qui précèdent ne sont que de brèves indications sur un aspect essentiel de l'initiation chrétienne chez les Pères de l'Eglise. Nous espérons toutefois qu'elles suffiront à faire entrevoir la richesse des enseignements qu'on peut y découvrir. Avant de conclure, il nous sera permis de signaler deux points de vue fondamentaux qui pourraient éclairer une recherche plus complète de la théologie missionnaire de l'initiation chrétienne: d'une part, on pourrait partir de la doctrine du Corps Mystique du Christ, dans lequel on est introduit comme membre par le baptême, avec la fonction spéciale qui est réservée à chacun dans la croissance de ce Corps; d'autre part, puisque l'initiation chrétienne se termine seulement par la participation à l'Eucharistie, il semble qu'on pourrait approfondir le sens de cette dernière comme sacrifice de la *Nouvelle Alliance;* entrer par les sacrements de l'initiation dans le Peuple de la Nouvelle Alliance, et sceller cette Alliance par la participation au sacrifice, cela comporte évidemment un engagement personnel à prendre sa part de la mission de ce peuple, c'est-à-dire de la mission de salut de l'Eglise [56].

---

52 *Catéch. Myst.* 3, 4 (P. G. 33, 1092).

53 Voir aussi l'enseignement de saint Hilaire, *In Matth.* 2, 6 et 3, 1 (P. L. 9, 927 et 928).

54 Cf. *La Confirmation chez les Pères,* dans *La Maison-Dieu,* 54, 1958, p. 47—51.

55 Cf. A. G. Martimort, *La Confirmation,* dans le vol. collectif: *Communion solennelle et Profession de foi* (*Lex Orandi,* 14) Paris, 1952, p. 179 s.

56 On trouvera quelques indications à ce sujet dans le volume collectif: *Parole de Dieu et Liturgie,* Paris, 1956 (*Lex Orandi* 25), p. 293—317.

Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart

Von Johannes *Beckmann* S. M. B.

Als der Franziskaner Fray Gerónimo de Mendieta in seiner «Historia Eclesiastica Indiana» gegen Ende es 16. Jahrhunderts seine umfangreichen Kapitel über die Spendung der Taufe schrieb, verfiel der sonst nüchterne Berichterstatter in einen gehobenen Ton und sprach von der Taufe als der «entrada y puerta» und der hohen Verantwortung, die dem Missionar bei der Spendung dieses Sakramentes obliege [1]. Die gleichen Empfindungen und Gedanken dürften Missionare aller Jahrhunderte beseelt haben. Sie klingen noch durch in den Worten eines modernen Missionars aus China: «Jeder Missionar halte das Taufwasser so heilig wie die Eucharistie und sei vorsichtig im Taufen [2].» Doch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erkennen und Handeln bestanden doch überall große Unterschiede. Wollte man alle diesbezüglichen Fragen und Probleme auf dem weitverzweigten Missionsfeld der Kirche durch alle Jahrhunderte seit dem Entdeckungszeitalter behandeln, so würde dies ein umfangreiches Buch erfordern. So dürfte es verständlich sein, wenn in einem Vortrag nur ein Querschnitt und Überblick geboten werden kann. Eine erste Beschränkung liegt darin, daß hier nur die Vorbereitung auf die Taufe, bezw. das Katechumenat und die Taufliturgie, d. h. die tatsächliche Spendung der Taufe beachtet werden kann, eine zweite darin, daß auch dafür nicht alle Einzelheiten aufgeführt werden können, sondern nur die großen Linien hervorgehoben werden sollen.

I. Die Taufvorbereitung

Wenn die spanisch-portugiesische Missionsmethode des 16. Jahrhunderts gekennzeichnet wird als Zeit der Zwangstaufen und der Massenbekehrungen, ohne jedwede Vorbereitung auf die Taufe, so ist eine solche Charakterisierung zu allgemein und sachlich falsch. Schon zwischen dem spanischen und portugiesischen missionarischen Vorgehen bestand ein großer Unterschied, da die Spanier ganze Länder eroberten und besetzten, die Portugiesen dagegen — abgesehen von Brasilien — nur durch mehr oder weniger erweiterte Stützpunkte ihre Schiffswege nach dem Fernen Osten zu schützen und zu sichern suchten [3]. Zwangsmaßnahmen kamen jedoch in beiden Lagern vor, wie z. B. in dem staatlich-kirchlichen Requerimiento, jener offiziellen Bekanntmachung der christlichen Religion mit der Befragung der Indianer, ob sie den neuen Glauben annehmen wollten oder

---

[1] Mexico, 1870 (Ed. J. G. Icazbalceta), 256. Von der Taufe handeln die Kapitel 32—39 l. c. 256—279. — Vgl. für die folgenden Ausführungen auch Laurenz Kilger OSB, Entwicklung der Katechumenatspraxis vom 5.—18. Jahrhundert. Zeitschrift für Missionswissenschaft (abg. = ZM) XV, 1925, 166—182, Georges Mensaert OFM, La préparation des adultes au baptême en terre païenne. Revue d'Hist. des Missions, Paris 1939, 233—255, 402—419, 498—526 (p. 234—245 vorzügliche Bibliographie). Leider liegen nur die Einleitungskapitel im Druck vor, da die Zeitschrift ihr Erscheinen einstellen mußte.

[2] ZM 1930, 99.

[3] Rob. Ricard, Comparison of Evangelization in Poruguese and Spanish America. «The Americas» XIV, 1957/58, 444—453.

nicht. Eine Ablehnung war gleichbedeutend mit Krieg und blutiger Unterdrückung, so daß die Annahme, auch mit ausdrücklicher Betonung der Freiheit der Glaubensentscheidung, einem Zwang zur Taufe gleichkam. Obwohl das Requerimiento in Mittel- und Südamerika vor der Unterwerfung verschiedener Indianerstämme angewandt wurde, ist es später allmählich und in der neuen Indien-Gesetzgebung Phillipps II. ganz aufgegeben worden [4].

Neben dieser mehr von den staatlichen als kirchlichen Organen getragenen Zwangsbekehrung, ging jedoch überall die Bekehrung auf Grund religiöser Unterweisung vor sich, zuerst durch Dolmetscher, dann, nach Überwindung der ersten Sprachschwierigkeiten, in den verschiedenen einheimischen Sprachen. Von der Praxis der Franziskaner in Mexiko kann der französische Amerikanist Rob. Ricard ganz allgemein feststellen, daß kein Sakrament ohne die entsprechende Belehrung gespendet wurde [5]. Das gilt ganz besonders für das grundlegende Sakrament, die Taufe. Selbst in Mexiko, wo nach den Berichten des Fray Toribio de Motolinia zwischen 1524 und 1536 von einer Hand voll Missionaren ca. 5 Millionen getauft wurden [6], ging den Massentaufen der Erwachsenen eine Belehrung voraus, ja sogar eine weiter zurückliegende Unterweisung [7]. Sicherlich ist diese angesichts der anfänglich kleinen Zahl der Missionare und der Massen der zu Taufenden nicht besonders tiefgehend gewesen, aber sie war vorhanden und die Missionare, speziell die Franziskaner, blieben sich der Pflicht dieser Instruktionen stets bewußt.

Daß sich die Missionare ihrer großen Verantwortung bei der Spendung der Taufe vielfach bewußt waren, könnte durch viele Beispiele belegt werden. Hier nur zwei einzelne Züge. Als die ersten Augustiner Missionare im Gefolge der Legazpi Expedition auf den Philippinen 1564 die Missionsarbeit begannen, zögerten sie lange mit der Erteilung der Taufe. Bis zum Jahre 1570 erteilten sie nur ca. 100 Taufen und zwar mit der ausdrücklichen Begründung, sie möchten nicht die Erfahrung machen, wie die Begleiter der Magelhan-Expedition (1520/1521), die viele tauften, von denen keine Spur mehr zu finden gewesen sei. Erst nach gründlichem Sprachstudium und nachdem die Sicherheit für die Fortdauer des Missionswerkes bestand, weist die Mission größere Taufziffern auf [8].

---

[4] Benno Biermann OP, Das Requerimiento in der spanischen Conquista. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (abg. = NZM) VI, 1950, 94—114.

[5] Rob. Ricard, La «Conquête spirituelle» du Mexique, Paris, 1933, 142. — Für die Taufe schreibt R. Richard zusammenfassend: «L'Administration du baptême était donc toujours précédée d'une instruction plus ou moins sommaire, plus ou moins rapide, selon le cas et les circonstances» l. c. 105.

[6] Franc. Borgia Steck OFM, Motolinia's History of the Indians of New Spain. Washington, 1951, 182.

[7] Motolinia l. c. 186. — Ebd. 187 spricht Motolinia davon, daß man die Indianer vor der Taufe nicht mit lauter Stimme ausfragen dürfe. Er kenne viele, die die Gebote Gottes gut wüßten, aber beim öffentlichen Ausfragen keine Antwort geben könnten. Sie seien zu scheu und zu nervös. Deshalb dürfe man ihnen aber das Sakrament nicht verweigern, zumal wenn man bedenke, daß manche von ihnen oft Reisen von 2—3 Tagen zurückgelegt hätten und zwar unter Lebensgefahr, nur um getauft zu werden.

[8] J. McCarthey Osa, Spanish Beginnings in the Philippines 1564—1572, Washington, 1943, 101 ff.; J. Leddy Phelan, Pre-baptismal Instruction and the Administration of baptism in the Philippines during the 16th Century. «The Americas» XII (Washington, 1955/56), 6 ff.

Ebenso vorsichtig waren die Franziskaner gegen Ende des Jahrhunderts in der neu eröffneten Florida-Mission. Sie spendeten die Taufe nicht nur nach gründlicher Vorbereitung (ca. ½ Jahr), sondern auch nur dann, wenn ein ständiger, residierender Missionar für die betreffenden Indianersiedlungen gesichert war [9]. Ja, einer von diesen Missionaren, P. Balth. Lopez, schreibt 1602: «Im Anfang [meiner Missionstätigkeit] weilte ich 4 Jahre unter den Indianern, um sie zu unterrichten. Auf diese Weise konnte ich ihre Disposition für den Empfang der Taufe klar erkennen und mit ihnen vertraut werden [10].»

Nach Konsolidierung der Verhältnisse haben dann von der Mitte des Jahrhunderts an die kirchlichen Behörden und Synoden genauere Anweisungen für den notwendigen Taufunterricht gegeben. Bereits das erste Konzil von Mexiko 1555 schreibt klar vor: «Da wir unterrichtet wurden, daß die Erwachsenen, die sich zu unserem heiligen Glauben bekehren wollen, sowohl die heidnischen Indianer des Landes, wie auch die Neger aus Guinea ..., nicht genügend unterrichtet sind in dem, was sie zu glauben haben, bevor sie getauft werden, befehlen wir, daß kein Pfarrer, sei er Religiose oder Weltpriester, einem Erwachsenen die Taufe spenden darf, bevor er genügend in unserem heiligen, katholischen Glauben unterwiesen und rechtmäßig verheiratet ist, und nur, wenn er vollständig dem Heidentum widersagt und unrechtmäßiges Gut zurückgegeben hat [11].» Das Konzil von Lima von 1552 bestimmte 30 Tage für diese Unterweisung, während die Synode von Quito, 1570, nur «eine angemessene Zeit» dafür verlangte [12].

Von praktischen Bemühungen, ein eigentliches Katechumenat in irgend einer Form durchzuführen, hören wir leider selten. Wohl hatten sich bereits 1541 die Theologen von Salamanka in einem Gutachten an den Indien-Rat für eine genügende Taufvorbereitung ausgesprochen, doch ohne auf die altchristliche Praxis zurückzugreifen [13]. Nur der Missionstheoretiker und Praktiker José de Acosta S.J. beklagt es bitter, daß die altchristliche Katechumenatspraxis und Überlieferung vernachlässigt würden und zwar derart, «ut nusquam contra Evangelii dignatatem magis irreligiose, et contra hominum salutem magis perniciose peccatum esse» und verlangt, daß die Indianer wenigstens ein Jahr, «aut etiam amplius» ein Katechumenat durchmachen müßten [14]. Tatsache ist, daß auch die großen, entscheidenden Konzilien von Lima (1583), an dem Acosta selbst als Teologe teilnahm, und von Mexiko (1585) keinen Hinweis auf konkrete Form des Katechumenats enthalten. Das rührt meines Erachtens vor allem daher, daß die Bischöfe Amerikas damals in erster Linie möglichst treu den Anweisungen des Konzils von Trient folgen und dieses mit seinen Reformbestimmungen in der neuen Welt zur Geltung bringen wollten. Und weil das Konzil von Trient keine Bestimmungen über das Katechumenat ent-

---

9 Maynard Geiger OFM, The Franciscan Conquest of Florida 1573—1618. Washington, 1937, 151, 229 ff.

10 Ebd. 148.

11 Joh. Specker SMB, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden. Schöneck/Beckenried, 1953, 102.

12 Ebd. 101.

13 Ebd. 101.

14 De prucuranda Indorum salute. Ed. Manilae, 1858, 384 f.

hält — da ja bei den diesbezüglichen Beratungen die Mission kaum vertreten war —, wagten auch die amerikanischen Konzilien nicht darüber hinauszugehen. Das ist um so bedauerlicher, als diese Konzilien bis ins 19. Jahrhundert hinein die Grundlage des kirchlichen Lebens in Spanisch Amerika bildeten.

In den portugiesischen Missionen finden wir ebenso wenig eine ausgeprägte Katechumenatspraxis, wie in den spanischen. Gewalt für die Spendung der Taufe scheint (bei kritischer Durchsicht der Quellen) nicht angewandt worden zu sein. Wohl wurden Neugetaufte von den neuen Machthabern in Indien bevorzugt und gegen solche, welche die Taufe verweigerten, wurde durch Ausweisung aus dem portugiesischen Gebiete vorgegangen, doch an den Auffassungen des 16. Jahrhunderts bemessen, die ja unseren heutigen Begriff der Toleranz nirgendswo kannte, kann nicht von eigentlichem Zwang zur Taufe gesprochen werden. Ausdrücklich erklärte auch bereits das 1. Konzil von Goa 1567: «Zuerst erklärt das Konzil, daß es niemals erlaubt ist, jemanden mit Gewalt, durch Drohungen oder Schrecken zum Glauben zu zwingen, denn niemand kommt durch den Glauben zu Christus, den der himmlische Vater nicht mit freier Liebe und zuvorkommender Gnade zieht [15]», und da diese Freiheit für den Einzelnen bei den späteren Massentaufen nicht genügend gewährleistet schien, verbot das 5. Konzil von Goa 1606 alle Taufen von über 100 Täuflingen [16].

Über die Taufvorbereitung sagt P. Jos. Wicki S.J. in Zusammenfassung seiner vielfältigen Einzelstudien: sie «war im allgemeinen nach unseren Begriffen viel zu kurz und oberflächlich. Franz Xaver taufte Ende Dezember 1543 in weniger als einem Monat über 10 000 Mukkuvar, und die mohammedanische Tochter des Meale erhielt 1557 in Goa nach fünf Tagen Unterricht das Sakrament der Wiedergeburt. Bei den Massentaufen von Goa und Umgebung in den Jahren 1558 bis 1560 waren es gewöhnlich nur wenige Tage der Vorbereitung. Daß solche Methoden nicht immer geeignet waren, dauernde Früchte zu bringen, liegt auf der Hand. Um die Taufbewerber gut vorzubereiten, gründete man Katechumenatshäuser, zuerst in Goa, wo solche 1552 getrennt für Männer und Frauen bestanden, dann auch in andern Städten, wie z. B. in Cochin. Auch die Zeit des Katechumenats wurde von den Konzilien festgelegt, die nach der Herkunftsreligion verschieden war; für Juden, Yogis und Mohammedaner betrug sie 1567 wenigstens drei Monate, 1585 für die übrigen nach dem allgemeinen Kirchenrecht wenigstens 20 Tage [17].» Wie gewissenhaft die Jesuiten in der Spendung der Taufe vorgingen, zeigt z. B. ein ausführlicher Bericht des Fr. Emmerich Teixeira

---

15 1. Dekret der 2. Abteilung des Konzils. Zur Frage der Gewaltanwendung vgl. auch Jos. Wicki SJ, Documenta Indica, IV (Romae, 1956), 18* f. mit Hinweis auf die entsprechenden zeitgenössischen Texte, ebenso V (Romae, 1958), 30. — Grundsätzlich bejahte noch später der weitschauende Visitator der ostasiatischen Jesuitenmissionen, Al. Valignano SJ, eine gewisse Zwangsbekehrung in Indien, d. h. die Unterstützung der Missionare durch die Staatsgewalt, weil hier, im Gegensatz zu den Verhältnissen in Japan, noch eine wirkliche Macht dahinterstand. Vgl. A. Valignano SJ, Sumario de las Cosas del Japon (1583). Ed. J. L. Alvarez-Taladriz. Vol. I., Tokyo, 1954, 86*, 273 ff.

16 Dekret 32 der 2. Abteilung des Konzils.

17 Jos. Wicki SJ, Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien. «Saeculum» VI, 1955, 357 (mit den einzelnen Quellenbelegen).

S.J. über die Vorbereitungen zur Taufe, die Erziehung und Bildung der Katechumenen in Goa im Jahre 1558 [18].

Der Jurisdiktionsbereich der goanesischen Kirchenprovinz und damit auch die rechtliche Geltung der Konzilien erstreckte sich von Ostafrika bis nach Japan. Wir finden allerdings keine Spuren, daß die Bestimmungen der Konzilien außerhalb Indiens angewandt wurden. Doch zwangen schon die ganz anders gelagerten Verhältnisse in Japan und China zu einem vorsichtigeren Vorgehen. Mit wichtigen Gründen spricht P. Al. Valignano klar und eindeutig gegen jede Art von Zwangsmaßnahme, die er in Indien befürwortet hatte, in Japan aus [19] und durch verschiedene zeitgenössische Berichte, zumal in der Kirchengeschichte Japans von P. Luis Frois erfahren wir, daß der Taufspendung eine sorgfältigere Vorbereitung vorausging, als in Indien [20].

Im Innern Chinas, wo Ricci und seine Gefährten seit Ende des 16. Jahrhunderts tätig waren, gingen die Missionare bei Spendung der Taufe äußerst langsam und umsichtig vor. Sie verlangten nicht nur die Kenntnis der christlichen Lehre (der «Dottrina») und der üblichen Gebete, sondern versicherten sich auch, ob die Neophyten wirklich nach dem neuen Glauben in ihrer heidnischen Umgebung leben konnten. Für den Unterricht der Frauen, die in China, zumal in den vornehmeren Kreisen, in größter Abgeschlossenheit von den Männern lebten, benutzten sie die eigenen Ehemänner oder Väter. Ricci blieb dieser Methode der strengen Auslese bis an sein Lebensende († 1610) treu. Noch 1609 schrieb er: «Vor allem müssen wir bei diesen Anfängen eher dafür sorgen, gute Christen zu haben, als eine große Masse [21].»

In Brasilien und Afrika, wo die Portugiesen ganze Länderstriche unter ihre Macht brachten, ging man ähnlich, wie in Spanisch Amerika, anfänglich sehr summarisch mit der Taufe vor. Erst durch die Jesuiten wurde an beiden Orten eine strengere Praxis eingeführt, die auf das Erlernen der wichtigsten Gebete und die Erlangung der notwendigen Disposition für den Empfang der Taufe abzielten. Daher wurde z. B. in Brasilien die Taufe der Indianer, welche noch Nomaden waren und keine beständigen Wohnsitze hatten, ebenso die Taufe solcher, welche dem Kanibalismus oder der Vielweiberei huldigten, bis zur Besserung aufgeschoben [22]. Selbst auf der Reise nach Goa, in Mozambique, wo 1555 von den Jesuiten 100 Schwarze getauft wurden, hielten diese an der zwanzigtägigen Vorbereitungszeit fest [23].

Das Jahr 1622 brachte mit Gründung der Kardinalskongregation de Propaganda Fide eine tiefgreifende rechtliche und methodische Umwäl-

---

18 Jos. Wicki SJ, Documenta Indica. IV (Romae, 1956), 165—173.

19 Sumario de las Cosas del Japón (1583). Ed. J. L. Alvarez-Taladriz, Tokyo, 1954 (Vol. I), 166.

20 Luis Frois SJ, Die Geschichte Japans von 1549—1578. Herausgegeben von G. Schurhammer SJ und E. A. Voretsch. Leipzig 1926, passim, besonders S. 232 über die Methode des Unterrichtes.

21 Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Joh. Bettray SVD, Die Akommodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China, Rom, 1955, 328—346.

22 Ser. Leite SJ, Monumenta Brasiliae. Vol. I. (Romae, 1956), 252f, 254, 274 und passim.

23 bei L. Kilger ZM 1925, 176.

zung im Missionswesen. «Es wäre natürlich gewesen, daß die neue Leitung an die kirchlichen Gesetze angeknüpft hätte, die zuvor auf den Provinzialkonzilien der spanischen und portugiesischen Missionssphäre gegeben waren. Das war jedoch nicht der Fall [23a].» Im Gegenteil, die neue Oberinstanz für die Missionen ging voran, als ob überhaupt noch keine Bestimmungen für die Missionen vorhanden gewesen wären, obwohl doch all' die genannten Synoden und Konzilien die päpstliche Bestätigung erhalten hatten. Die ersten ausführlichen Bestimmungen über die Vorbereitung und Spendung der Taufe sind niedergelegt in den «Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda», die 1665 von den ersten apostolischen Vikaren und Missionaren des Pariser Missionsseminars in Juthia (Siam) beraten und zusammengestellt, 1669 in Prag und 1744 erstmals in Rom gedruckt und seit 1840 unter dem Titel «Monita ad Missionarios Sacrae Congr. de Prop. Fide» öfters im Namen der Propaganda selbst herausgegeben wurden [24]. Über ein Drittel des Werkes handelt von der Erziehung und dem Unterricht der Katechumenen. Die Verfasser, d. h. später die Propaganda, bestimmen darin, ohne Rücksicht auf das Konzil von Goa, daß das Urteil über die Dauer des Katechumenats heutzutage dem Urteil der Priester überlassen bleibe, erklären aber dann doch 40 Tage als kürzeste Vorbereitungszeit. Die kirchlichen Taufzeiten von Ostern und Pfingsten werden mit einer weitherzigen Interpretation des Catechismus Romanus als «bei den Heiden kaum einzuhalten» beiseite geschoben, die alte Arkandisziplin sei «in diesen Gegenden (Ostasien) nicht am Platze». Die ausführlichen Bestimmungen über den Unterricht (Kap. VI) und die Disziplin (VII) der Katechumenen legen größtes Gewicht auf eine gründliche Kenntnis der christlichen Lehre und auf eine Beseitigung all dessen, was an den Götzendienst erinnert, wobei im historischen Zusammenhang vorab an den Ahnenkult und alle damit verbundenen religiös-kulturellen Äußerungen gedacht war, als deren Bekämpfer sich die Pariser Missionare in der Folgezeit besonders hervortaten.

Wenn auch die Monita ad Missionarios, bezw. die früheren Instructiones weitgehend auf die Geistesbildung und -haltung der Pariser Missionare einwirkten und durch die Synode von Szetchwan von 1803 auch die Chinamission erfaßten, ja sogar noch 1924 den Beratungen des Schanghaier Konzils zugrunde gelegt wurden [25], so haben sie darüber hinaus doch kaum Geltung gehabt und die darin enthaltene Katechumenatsdisziplin konnte sich nicht allenthalben durchsetzen. Die Propaganda selbst, bzw. das hl. Officium, bemühte sich, auf konkrete Anfragen ihrer Missionare, meist rechtlich-ritualistischer Natur, zu antworten, ohne in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens irgendwie wegweisend in der Frage der Taufvorbereitung zu werden. Ja, 1724 verpaßte sie geradezu eine sehr günstige Gelegenheit, als nämlich der Apostolische Vikar von Szetschwan, der Lazarist Joh. Müllener 1722 anfragte, ob man von der Einrichtung der vier Katechumenatsgrade vor der Taufe ablassen solle,

---

23a Kilger l. c. 180.

24 Rob. Streit OMI, Bibliotheca Missionum. I (Münster 1916), 275.

25 Celso Costantini, Mons. Franc. Pallu, un grande precursore (1626—1684). I Grandi Missionari. Vol. II (Roma 1940), 198.

die nach Ansicht der Kardinäle Bellarmin und Bona in der alten Kirche bestanden hätten. Die Frage blieb zwar direkt unbeantwortet, aber die Antwort des hl. Offiziums vom 28. September 1724 war doch eindeutig: «Sanctitas Sua decrevit, quod praevia necessaria sufficienti instructione catechumenorum pro tempore necessario et opportuno iuxta qualitatem et capacitatem personarum, omnes ceremoniae et exorcismi iuxta ordinem praescriptum a Rituali Romano serventur [26].»

Aus dieser Antwort lasen die Pariser Missionare der Szetschwan Mission die Erlaubnis heraus, die stufenweise Organisation des Katechumenates mit entsprechender Trennung der im Rituale vorgesehenen Zeremonien durchzuführen. Nach verschiedenen Zeugnissen wurde es etwa wie folgt organisiert [27]. Nachdem sich ein Heide dem Christentum geneigt zeigte und die Grundwahrheiten der Religion, den Glauben an den einen Schöpfergott und an die Unsterblichkeit der Seele angenommen hatte, wurde er zur sogenannten Zeremonie der Adoratio zugelassen, die in einer tief-ehrfürchtigen Prostratio nach chinesischer Sitte in einem Oratorium stattfand. Gleichzeitig erhielt der Kandidat einen alttestamentlichen Namen. Nach weiteren fünf bis sechs Monaten, wenn der Katechumene die notwendigen Gebete und wichtigsten christlichen Lehren kannte, und ein entsprechendes Leben geführt hatte, wurde er durch die Anfangszeremonien der Taufe für Erwachsene bis und mit der Salzgebung in die christliche Gemeinschaft aufgenommen. Er durfte an den Gebeten der Gläubigen teilnehmen und der heiligen Messe bis zum Schluß des Evangeliums oder der Predigt beiwohnen. Mit fortschreitender Unterweisung empfing er die übrigen Sakramentalien und durfte die heilige Messe bis zum Sanctus hören. Der Taufspendung gingen acht- bis zehntägige eigentliche Exerzitien voraus, während denen auch die strikten Geheimnisse des christlichen Glaubens erklärt und der alttestamentliche Name durch den christlichen ersetzt wurde. Die Taufzeiten für die Erwachsenen waren in den ruhigen Zeiten die großen Feste Ostern, Pfingsten und Weihnachten, an denen die Taufe vor der Meßfeier gespendet wurde.

1774 billigte die Propaganda diese Trennung der Taufzeremonien und ihre Verteilung auf die einzelnen Stufen des Katechumenates, aber nur ob graves causas. Doch wie der Apostolische Vikar Msgr. Pottier seinen Missionaren 1778 mitteilte, erachtete er es als genügend schwerwiegenden Grund, daß die Katechumenen nach der althergebrachten Sitte der Kirche in Szetschwan die Taufe empfangen wollten und es nicht verstehen würden, wenn man die Art und Weise der Taufspendung änderte. Von Seiten der Propaganda war also nur eine Duldung unter den schwerwiegenden Umständen ständiger Verfolgungen ausgesprochen. Daher findet sich auch in den Akten der Synode von Szetschwan von 1803 kein Hinweis auf diese Gepflogenheit. Aber die Gewohnheit wurde nicht nur in Szetschwan, sondern auch in andern chinesischen Missionen beibehalten, bis die Praxis durch eine Bestimmung des heiligen Offiziums 1866 endgültig verboten wurde [28]. («Collationem baptismi adultorum ... non posse nec debere seiungi a caeremoniis praescriptis juxta Rituale Romanum»).

---

[26] Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide (abg. = CPF) Vol. I (Romae, 1908), 97, Nr. 301.

[27] Ad. Launay, Histoire des Missions de Chine. Mission du Se-tchoan. Vol. II (Paris, 1920), 298 ff. Einzelhinweise auf diese Praxis bietet auch der chinesische Priester André Ly (Journal d'André Ly, Ed. A. Launay), Hongkong, 1924, 94, 521, 567 u. a.

[28] CPF I, 713, Nr. 1289.

Es blieb aber die sogenannte «adoratio», die erste Aufnahme ins Katechumenat, für welche einzelne chinesische Lokalsynoden ein genaues Zeremoniell mit Fragen und Antworten vorschrieben, das aber nichts mehr mit den Taufzeremonien zu tun hatte [29].

Neben den Missionen Chinas, Vorder- und Hinterindiens betreuten Missionare der Propaganda, vorzüglich italienische Kapuziner, seit 1645 auch die Kongomission. Gerade dieser wird Systemlosigkeit und vorab Massentaufen ohne entsprechende Vorbereitung vorgeworfen [30]. Tatsächlich aber haben sich die Kapuziner trotz der äußerst ungünstigen Verhältnisse und größter Schwierigkeiten immer wieder bemüht, eine entsprechende Vorbereitung auf die Taufe zu geben. Dafür zeugen bereits ihre diesbezüglichen Anfragen in Rom von 1650. Die erste dieser Fragen lautete: «Ist es möglich, Erwachsene, die einen sehr harten und ungebildeten Verstand haben, und daher die Glaubenswahrheiten weder erfassen noch erlernen können und auch keine Priester in erreichbarer Nähe haben, auf den Glauben der Kirche hin (in fide ecclesiae) zu taufen, wie die kleinen Kinder, wenn sie einfach sagen, sie wollten alles glauben, was die Kirche glaubt?» Die Antwort war: «Wenn ihre freie Zustimmung klar ist, sollen sie getauft werden, auch wenn sie sehr ungebildet sind und das nicht lernen können, was man sie lehrt, denn wie die Kinder und die Irren, bei denen der Gebrauch der Vernunft gehemmt ist, «in fide ecclesiae» getauft werden, ebenso können jene getauft werden, die durch ihre natürlichen Mängel an Bildungsfähigkeit behindert sind [31].» In der «Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens», einer Zusammenstellung missionsmethodischer Anweisungen aus dem Jahre 1747 vom Missionspräfekten P. Giacinto da Bologna heißt es über die Taufe von Erwachsenen: «Die Katechumenen sind verpflichtet, solange am Orte der Mission zu bleiben, als nötig ist, sie in genügender Weise zu unterrichten, bevor sie getauft werden [32].» Eine bestimmte Zeit für diese Unterweisung wird nicht angegeben und wird unter den harten Bedingungen des 18. Jahrhunderts am Kongo auch nicht möglich gewesen sein. Sicher ist, daß sich hier gegenüber den einheimischen und portugiesischen Weltpriestern eine bessere und gründlichere Taufvorbereitung durchgesetzt hat [33], und wenn die Erfolge nicht den aufgewandten Mühen entsprachen, so waren dafür andere Gründe ausschlaggebend.

Während durch die Konzilien in West- und Ostindien um die Wende des 16. Jahrhunderts eine planmäßige Ordnung geschaffen war, müssen wir im Bereich der Propagandakongregation trotz aller Bemühungen der Missionare in den einzelnen Gebieten eine große Zersplitterung feststellen. Diese wurde gleichsam sanktioniert durch eine Bestimmung der Propaganda vom 20. Februar 1801 für China: «Tempus ac curriculum catechu-

---

29 Joh. Beckmann SMB, Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit, Immensee, 1931, 170 f.

30 Laur. Kilger OSB, Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola. Schöneck/Beckenried, 1949, 5.

31 Ebd. 8.

32 Ebd. 27.

33 J. Cuvelier - L. Jadin, L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1518—1640), Bruxelles, 1954, 399—401 (nach einem Visitationsbericht von S. Salvador von 1619).

menatus determinare pro singulis casibus prudentiae ac pietati Vicarii Apostolici pro tempore debet committi [34].» Natürlich hat sich in der Folgezeit die Propaganda immer wieder für eine möglichst sorgfältige Vorbereitung der Katechumenen auf die Taufe eingesetzt, aber die Art und Dauer dieser Vorbereitung wurde doch durchwegs «der Klugheit und Frömmigkeit» der jeweiligen Missionsbischöfe überlassen, die ihrerseits wiederum ihre Missionare damit beauftragten, wie z. B. Msgr. Fabrègues, Apostolischer Vikar von Peking noch 1914 ausdrücklich betonte: «Etsi hodie sacerdotibus committatur iudicium de catechumenorum eruditione, aliisque necessariis conditionibus, adeoque ipso de tempore catechismi ferendum, ut iis sanctum baptisma conferatur ... [35]»

Die Folge davon war, daß selbst in einer so verhältnismäßig einheitlichen Mission wie China die Vorbereitung auf die Taufe und speziell die Dauer des Katechumenates in einzelnen Missionsgebieten ganz verschieden waren. Die Synode von Szetschwan von 1803 hatte als geltende Dauer 3 bis 4 Monate festgestellt. Um die Mitte des Jahrhunderts war ein halbes Jahr die ungefähre Regel. Die erste Synode von Peking von 1880 und die zweite von Honkong 1891 forderten für die Dauer des Katechumenates ein Jahr, eine Bestimmung, die mit mehr oder weniger Strenge allmählich überall durchgeführt wurde [36]. Aber noch im Jahre 1924 wagte das erste chinesische Nationalkonzil von Schanghai keine Entscheidung, welche alle Missionen verpflichtete. Es wurde eine gründliche Vorbereitung verlangt, nicht zu kurz und nicht zu lang bemessen, und es den einzelnen Missionaren überlassen, nach gründlicher Prüfung der Taufkandidaten diese zur Taufe zuzulassen [37].

Auch in anderen Missionen des fernen Ostens, wie in Japan, Korea, Vorder- oder Hinterindien, gab es keine einheitliche Regelung betreffs des Katechumenates und noch 1923 muß Josef Schmidlin feststellen: «Im einzelnen ist diese gegenwärtige Katechumenatspraxis bezüglich der Dauer, Einrichtung usw. sehr verschieden, so daß es schwer hält, dafür allgemein gültige Gesetze aufzustellen oder zu finden [38].»

Während sich aber weder in China noch in andern Ländern, weder in den Bestimmungen der Propaganda noch in den Anweisungen der Lokalsynoden oder Handbücher für die Missionare Andeutungen für eine Erneuerung des altchristlichen Katechumenates finden, sollte sich in weiten Missionsgebieten Afrikas gegen Ende des 19. Jahrhunderts diese Praxis erneuern. Nachdem bereits die ersten Missionare Afrikas im 19. Jahrhundert, die Väter vom Heiligen Geist, dank der Weisungen ihres Stifters, des ehrw. Pater Libermann, wieder das Hauptaugenmerk auf die gründliche Schulung und Vorbereitung der Katechumenen gelegt hatten, wurde Kardinal Lavigerie, der frühere Kirchenhistoriker an der Sorbonne und spätere Gründer der Weißen Väter, der eigentliche Erneuerer

---

[34] CPF I, 397, Nr. 652.
[35] Adjumenta pro Regimine Missionum, Paotingfou, 1914, 29 f.
[36] Joh. Beckmann, Die kath. Missionsmethode in China. Immensee, 1931, 182 f.
[37] Primum Concilium Sinense Anno 1924 ... celebratum. can. 634 (Ed. Zikawei, 1930, 255 f).
[38] Die katholische Missionslehre im Grundriß. Münster 1923, 362 f.

des altchristlichen Katechumenates. Bereits 1878 hatte er in einem Memorandum an den Kardinalpräfekten der Propaganda, Kardinal Franchi, seine diesbezüglichen Grundsätze dargelegt und von diesem auch die Billigung des Planes und seiner Ausführung erhalten. Durch ein streng geregeltes Katechumenat suchte Lavigerie einerseits dem Abfall vom Glauben, der sich stets verhängnisvoll auf die gesamte Missionstätigkeit auswirkte, vorzubeugen, anderseits aber auch gutwilligen, aber noch willensschwachen Schwarzen eine wirkliche Stütze und Hilfe zu bieten, ohne sie abzustoßen. Daher schreibt er an seine Missionare: «Ihr müßt euren Pflegebefohlenen klar machen, daß es im Christentum zwei Abstufungen gibt. Zur ersten gehören jene, welche zwar an Christus glauben, aber noch nicht getauft sind; sie heißen Katechumenen. Zur letzten jene, welche die heilige Taufe empfangen haben. Sie heißen fideles = Gläubige. Ihr müßt nun darauf bestehen, daß ihr nur jene zum Rang der Gläubigen und infolgedessen zur heiligen Taufe zulassen könnt, welche in sich den Mut und die Kraft fühlen, das Gesetz unseres Herrn voll und ganz, selbst mit Hintansetzung des eigenen Lebens zu erfüllen. Die anderen, die noch mit sich selbst in Zweifel sind und es nicht über sich bringen können, den Kampf gegen ihre sündhaften Gewohnheiten aufzunehmen, dürft ihr höchstens zum Katechumenat zulassen. Sie sollen wissen, daß sie damit nach der Lehre des heiligen Augustinus bereits zur Kirche gehören: signum crucis in frontibus habent catechumeni, iam de domo magna sunt; sed fiant ex servis filii. Weil die Katechumenen das Zeichen des Kreuzes an der Stirne tragen, gehören sie schon zum großen Haushalt der Kirche, aber sie sollen (durch die Taufe) aus Knechten Kinder werden.»

Dementsprechend bestimmte Lavigerie, daß sich das Katechumenat in drei Stufen aufbauen solle. «Die erste Stufe sollte die Anfangskatechumenen umfassen, die Lavigerie in Anlehnung an die alte kirchliche Bezeichnung ‚postulantes' genannt haben wollte, weil sie ein ernsthaftes Verlangen nach der Taufe und dem Christentum mit seinen Pflichten und Rechten bekunden mußten. Nach Art der alten Arkandisziplin sollte ihnen der Zutritt zur heiligen Messe oder anderen öffentlichen Kulthandlungen noch verwehrt und in der Glaubenslehre eine auf bestimmte Wahrheiten beschränkte Unterweisung in das christliche Sittengesetz und Leben gegeben werden. Die zweite Gruppe, deren Angehörige als eigentliche Katechumenen anzusprechen sind, sollten unter merklicher Erweiterung in die spezifisch christliche Wahrheit von der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi, den Heils- und Gnadenmitteln der Kirche usw. eingeführt und auch beim Gebets- und Lesegottesdienst der heiligen Messe mit der Lesung des Evangeliums und anschließender Homilie — der alten Katechumenenmesse — zugelassen werden. Zu einer dritten Gruppe endlich sollten jene ausersehen werden, die als ‚electi' die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe beginnen konnten ohne irgendwelche Arkandisziplin.»

In weiser Voraussicht und Einsicht in die afrikanischen Verhältnisse hat der Kardinal wenigstens vier Jahre für das Katechumenat bestimmt, und zwar zwei für das Postulat und zwei weitere für das eigentliche Katechumenat. Abgesehen von einigen Ausnahmen, die aber immer wie-

der korrigiert wurden, blieb das von Lavigerie grundgelegte Katechumenat in allen Missionen der Weißen Väter bis auf den heutigen Tag in Kraft [39] und hat auch auf die Vertiefung und Verbesserung der Taufvorbereitung in anderen Missionen Afrikas recht segensreich eingewirkt, aber eine allgemein kirchliche Regelung für die Gesamtmission Afrikas ist trotzdem bis heute nicht erfolgt. Daher auch in Afrika, wie in den übrigen Missionen der Welt, die Zerrissenheit und der Wechsel selbst in diesem grundlegenden Stück missionarischer Arbeit.

II. Die Taufliturgie

In allen Missionsländern wurde die Taufe vom 16. Jahrhundert an nach römischem Ritus gespendet. Das gilt auch von den spanischen Missionen, in denen sich nirgends ein grundsätzliches Abweichen zeigt, und keine Spur eines systematischen Zurückgreifens auf den altspanischen, bezw. mozarabischen Ritus zu finden ist [40]. Irgendwelche Abweichungen wurden besonders von der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium immer wieder mit dem Hinweis auf das Rituale Romanum zurückgewiesen.

Weil das Wesentliche zur gültigen Taufspendung in der Taufformel und Übergießung des Wassers lag, so wurde zunächst auf die richtige Gestaltung der Taufformel überall der größte Wert gelegt. Daß diese von den Missionaren selbst durchwegs in lateinischer Sprache gesprochen wurde, war selbstverständlich. Aber gerade für die Spendung der Taufe mußten ja in wohl allen Missionen auch die Laienchristen, zumal während der sich häufig wiederholenden Verfolgungen, herangezogen werden. In China wurde die erste Taufformel, welche noch auf Ricci zurückging, in möglichst genauer Lautumschreibung der lateinischen Form angeglichen. Seit 1612 wurde sie ins Chinesische übersetzt, aber so, daß die christlichen Namen ‚Pater, Filius' und ‚Spiritus Sanctus' nur in chinesischer Aussprache transskribiert wurden [41]. Und als die Missionare in der Verfolgung von 1664/65 die für chinesische Mission in den priesterlosen Zeiten grundlegenden ‚Ordonnances de la Sainte Eglise' schufen, wurde nicht nur von allen Christen, Männern und Frauen, verlangt, daß sie Regeln und Form der gültigen Taufspendung kennen mußten, sondern auch verboten, die lateinische Form zu gebrauchen aus Furcht, sich dabei täuschen und Fehler

---

[39] Joh. Beckmann SMB, Die katholische Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln, 1947, 250—252; André Rommelaere, P. B., La préparation au baptême dans les missions de l'Afrique noire. Nouv. Rev. de science miss. VI, 1950, 127—135, 161—174; Frid. Rauscher, Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter, Münster, 1953, 147 ff.; Jean Perraudin, Lavigerie, ses principes missionnaires, Fribourg, 1941, 83 ff.

[40] Vgl. Joh. Krinke, Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter. In: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, IX, 1954, 33—116. Doch wurde 1721 in Loreto in Paraguay ein «Manuale ad usum Patrum Soc. Jesu qui in reductionibus Paraquariae versantur ex Rituali Romano ac Toletano deceptum» gedruckt, das mir leider nicht zugänglich war (Vgl. Streit, Bibliotheca Missionum, III, 40).

[41] Joh. Bettray SVD, Die Akommodationsmethode des P. Matteo Rici SJ in China, Romae, 1955, 341; Pasc. d'Elia SJ, Fonti Ricciane, II (Romae, 1949), 506 f, der neben der Entwicklung der chinesischen Taufformel auch jene der japanischen, die nicht so viele Schwierigkeiten machte, bietet.

machen zu können [42]. Als später zu Beginn des 18. Jahrhunderts in den Missionen der Pariser Missionare die Taufformel gänzlich chinesisch wiedergegeben wurde, übersetzte man den Ausdruck Spiritus mit dem chinesischen Terminus Chen. Doch der Apostolische Vikar Msgr. Johannes Müllener hielt diese Übersetzung zum mindesten für zweifelhaft und verlangte daher von seinen Missionaren, daß alle diejenigen, die nach der chinesischen Formel von Christen oder auch Katechisten getauft worden waren, sub conditione wiedergetauft werden sollten [43]. Mit welchen Schwierigkeiten die Schaffung einer ganz chinesischen Taufformel verbunden war, dürfte die Tatsache zeigen, daß erst 1936 eine solche für die gesamte Chinamission vorlag [44].

Das Streben nach möglichster Sicherung des Taufsakramentes führte in anderen Missionen zum Gebrauch der Taufformel in europäischen Sprachen. So enthält z. B. der Angolakatechismus von 1661 die Formel für die Spendung der Nottaufe durch Christen in der Eingeborenensprache, aber wohl nur als Sicherung des portugiesischen Textes, der als eigentliche Taufformel angesehen wurde. Daß die genaue Übersetzung auch in andere afrikanische Sprachen Schwierigkeiten bereitete, zeigt eine Anfrage aus der Mission von Nigerien, welche drei verschiedene Taufformeln in der einheimischen Sprache zur Begutachtung vorlegte, von welcher jene durch das Heilige Offizium in seiner Antwort vom 17. 2. 1897 als gültig erklärt wurde, welche das Wort baptizo, für welches in der einheimischen Sprache kein gleichwertiges Wort vorhanden war, durch lavo ersetzte [45]. Auch die Südseemission hatte ähnliche Schwierigkeiten. So baten die Missionare auf den Gilbertinseln, die in der dortigen Sprache kein Wort für ‚heilig' fanden, ob sie die Form ‚spiritus bonus' oder ‚spiritus sacratus' anwenden dürften. Das Heilige Offizium antwortete am 13. April 1904, beide Ausdrücke seien gestattet und die Christen, welche die Katechisten mit der einen oder andern Formel getauft hätten, sollten nicht beunruhigt werden, «missionarii vero in collatione baptismi forma latina semper utantur, numquam vernacula [46]».

So verständnisvoll auch auf die Schwierigkeiten Afrikas und Ozeaniens für die Schaffung der Taufformel geachtet wurde, so gingen die Anhänger des römischen Ritus gegen Formeln, die aus anderen Kulturkreisen stammten, äußerst scharf vor. So wurden auf der Synode von Diamper, 1599, auf welcher die Vereinigung mit den sog. Thomaschristen, den Syromalabaren in Südindien, zum krönenden Abschluß gebracht wurde, alle Tauf-

---

42 H. Verhaeren CM, Ordonnances de la Sainte Eglise. Monumenta Serica, IV (Peking), 1939, 458.

43 Journal d'André Ly (Ed. Adr. Launay), Hongkong, 1924, 119 f.

44 Pasc. d'Elia SJ, Fonti Ricciane, II, 1949, 507. — Vgl. jetzt die ausgezeichnete und ins Einzelne gehende Untersuchung von Fortunato Margiotti OFM, Il cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1783. Roma 1958, 325—344, der allein 19 verschiedene Taufformeln und die Verhandlungen darüber bis ins 19. Jahrhundert vorlegt.

45 CPF II, 352, Nr. 1959. — Vgl. Walbert Bühlmann OFMCap, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Schöneck/Beckenried, 1950, 327.

46 CPF II, 453, Nr. 2191. — Kleine Aussprachefehler bei ostasiatischen Christen machten die Taufe jedoch nicht ungültig, wie eine Entscheidung von 1817 betonte (CPF I, 422, Nr. 722).

formeln, welche von der römischen des ‚ego te baptizo' abwichen unter Strafe der Exkommunikation ‚ipso facto incurranda' verboten [47].

In Verbindung mit der Sprache der Taufformel sei wenigstens auch kurz hingewiesen auf die Anwendung der einheimischen Sprache bei der Spendung der Taufe überhaupt, zumal der Erwachsenen. Sicher ist, daß bereits seit dem 18. Jahrhundert in verschiedenen Missionen der Pariser Missionare in Ostasien die Sitte bestand, die Fragen und Antworten, ja sogar die Gebete in der einheimischen Sprache zu verrichten [48]. So meldet der Apostolische Vikar von Siam nach Rom, daß die Mission kein Rituale in siamesischer Sprache besitze, daß aber die Taufgebete und Fragen siamesisch seien, da der gesamte Text ‚ad solemnem administrationem baptismi adultorum' siamesisch vorliege. Nun zweifle er aber, ob er alles lateinisch beten solle und dann erst siamesisch ‚ut intelligar a recipientibus et adstantibus'. Dem Bischof schien also die Tatsache, daß die Spendung der Taufe auch verstanden werden solle, selbstverständlich zu sein. Die Antwort der Propaganda vom 30. 4. 1808 lautete: «Scribendum Vicario Apostolico Siamensi baptismum in ecclesia latina administrandum esse idiomate latino iuxta Rituale Romanum» (Natürlich stehe nichts im Wege, daß alles, was zur Taufe gehöre, in einheimischer Sprache erklärt werde [49]). Als die Propaganda später, 9. 5. 1879, dem Apostolischen Vikar von Cochinchina gestattete, die Fragen und Antworten bei der Taufe in der einheimischen Sprache vorzunehmen [50], wurde diese Erlaubnis im folgenden Jahr vom Heiligen Offizium dahin geändert, daß die Fragen zuerst in der lateinischen Sprache und dann erst in der einheimischen gestellt werden durften [51], während die Ritenkongregation am 30. 12. 1881 wenigstens das Beten des Paternoster und Credo in der einheimischen Sprache gestattete [52]. Rom zeigte sich also jedem Gebrauch der Muttersprache bei Spendung des Taufsakramentes abhold und verharrte auf diesem Standpunkt bis in die neueste Zeit [53].

Was die reichen Zeremonien, Exorzismen, Salbungen und Gebete angeht, mit welchen im römischen Rituale speziell die Erwachsenentaufe umgeben wird, so bereiteten manche davon in verschiedenen Missionen große

---

47 Collectio Conciliorum (Ed. Joan. Mansi), XXXV, 1217.

48 Vgl. z. B. die Andeutungen im Journal d'André Ly (Hongkong, 1924, 156). André Ly schuf selbst eine chinesische Übersetzung des Taufritus für Kinder und Erwachsene, die er noch im hohen Alter überarbeitete (ebd. 657). — Eine ähnliche Praxis darf man wohl in den amerikanischen Missionen des 16.—18. Jahrhunderts voraussetzen, da z. B. das «Rituale seu manuale peruanum» des P. Lud. Hieronymus Ore OFM (Neapoli, 1607) diese Texte in den Hauptsprachen Perus bot. (Vgl. Streit, Bibl. Miss. II, 395.) Auch andere, für Lateinamerika bestimmte Ritualien, lassen einen solchen Schluß zu.

49 CPF I, 414, Nr. 695.

50 CPF II, 131, Nr. 1519.

51 CPF II, 137, Nr. 1538.

52 CPF II, 156, Nr. 1560.

53 Erst 1940 wurde den Missionsbischöfen die Erlaubnis erteilt und damit auch der Wunsch zum Ausdruck gebracht, man möge das Rituale in die einheimische Sprache übersetzen und zur Approbation in Rom vorlegen. 1948 folgte ein weiteres Schreiben, das die Begutachtung der Übersetzung an Ort und Stelle den Apostolischen Delegaten und den von diesen eingesetzten Kommissionen überließ. Vgl. Walbert Bühlmann OFMCap, Liturgisch-katechetische Literatur in Ostafrika. NZM XIV, 1958, 147 f.

Schwierigkeiten. Es sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf einige derselben hingewiesen.

Die Franziskaner in Mexiko sahen sich schon bald nach den ersten Jahren ihrer Tätigkeit vor einem schwierigen Dilemma. Einerseits drängten die Indianer immer mehr in Massen zur Taufe und anderseits reichten die Kräfte der Missionare nicht aus, um bei jeder Taufe alle vorgeschriebenen Zeremonien anzuwenden. Sie beschränkten daher diese auf das Wesentliche. Fray Toribio de Benavente Motilinia beschreibt in seiner «Historia de los Indios de la Nueva España» die franziskanische Taufweise wie folgt: «Zu der bestimmten Zeit wurden alle Täuflinge in Reih und Glied aufgestellt, die Kinder vorn. Dann wurde für alle das Taufrituale vorgelesen, wobei bei einigen die Zeremonie der Salbung, der Anhauchung, der Salzgabe, der Berührung mit Speichel und der Bekleidung mit einem weißen Kleid vorgenommen ward. Dann ging man dazu über, die Kinder zu taufen und zwar jedes Kind einzeln mit Taufwasser. Soweit ich erfahren konnte, wurde diese Art immer beobachtet. ... Nach der Taufe der Kinder wandte sich der Priester an die erwachsenen Täuflinge, die vorher geprüft worden waren und hob nochmals hervor, was sie zu glauben hätten, was sie verlassen müßten und wie sie sich in der Ehe zu verhalten hätten. Daraufhin wurde jeder Erwachsene einzeln getauft [54].» Diese Art der Taufspendung wurde von allen Franziskanern befolgt, bis Priester anderer Orden, Dominikaner und Augustiner, kamen. Diese verlangten, daß unbeschadet der Massen der Täuflinge, alle Zeremonien und Gebete verrichtet werden müßten wie in Spanien. Auch dürften Erwachsene nur an den von der Kirche bestimmten Tauftagen, Ostern und Pfingsten, getauft werden. Viele gingen so weit, das Vorgehen der Franziskaner als schwer sündhaft hinzustellen, ja sogar die Gültigkeit der von ihnen gespendeten Taufe zu bestreiten. Ein Eingreifen der Bischöfe auf der Junta von 1536 in Mexiko konnte den Streit nicht schlichten. Er mußte von höchster Stelle entschieden werden. Dies geschah durch die Bulle Pauls III. «Altitudo divini consilii» vom 1. Juni 1537, durch welche die von den Franziskanern gespendeten Taufen wenigstens implicite als gültig erklärt und die Missionare von aller Schuld freigesprochen wurden. Dagegen bestand die Bulle für die Zukunft darauf, daß alle, auch die kleinsten vorgeschriebenen Zeremonien, vorgenommen werden müßten. Nur im «Notfall» sollte davon und von den kirchlichen Taufzeiten abgesehen werden. Sowohl in der päpstlichen Bulle wie auch auf einer neuen Junta der Bischöfe im Jahre 1539 wurden zur Erklärung und für die Praxis genauere Bestimmungen getroffen, denen sich die Franziskaner zunächst fügten, um aber bereits nach einigen Monaten wieder zur alten Praxis zurückzukehren, die in der Folgezeit auch von anderen Missionaren, z. B. den Augustinern angenommen wurde. Die Massentaufen wurden von ihnen mit guten Gründen als wirkliche «Notfälle» und als extrema necessitas betrachtet [55].

Als im 19. Jahrhundert in der Mission von Haiti die dortigen Missionare wegen Priestermangel sich wieder vor die gleichen Schwierigkeiten gestellt sahen, entschied 1877 allerdings das Heilige Offizium, daß sowohl bei den Kindern- wie bei den Erwachsenentaufen alles genau nach den Vorschriften des Rituale Romanum vollzogen werden müsse und erklärte: «censuerunt (Emmi Patres) has rationes (welche die Missionare

---

54 Francis Borgia Steck OFM, Motolinia's History of New Spain, Washington, 1951, 186.

55 Vgl. die zusammenfassenden Darstellungen von Joh. Specker SMB, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Schöneck/Beckenried, 1953, 139—144 und Claudio Ceccherelli OFM, El Bautismo y los Franciscanos in Mexico (1524—1539), Missionalia Hispanica XII, 1955, 209—289 u. separat Madrid, 1955.

vorbrachten) tanti non esse ut, ad exiguum temporis compendium obtinendum recedatur a praescriptione Ritualis Romani [56].»

Während in Westindien die Massentaufen die Missionare veranlaßten, von den Bestimmungen des Rituale Romanum abzuweichen, waren es in Ostindien besonders Gründe der Schicklichkeit und der Anpassung, welche den Missionaren Schwierigkeiten bereiteten. Während die Taufe der Männer keine Probleme aufwies, gestaltete sich diejenige der Frauen, sowohl in Indien wie auch in China, äußerst schwierig. Und die Missionare hatten deshalb, um dem Volksempfinden Rechnung zu tragen, eine Reihe der die Taufe begleitenden Zeremonien ausgelassen. Es waren in China nach einer Instruktion der Propaganda von 1645 folgende: Die Salbung mit dem Katechumenenöl, die Berührung der Ohren mit Speichel und die Darreichung des Salzes. Die Bevölkerung, so hieß es, werde durch solche Zeremonien abgestoßen. Die Antwort der Propaganda war bei allem grundsätzlichen Festhalten an den Vorschriften des Rituale Romanum doch recht verständnisvoll, wenn sie den Missionaren nahelegte, die Taufe mit solcher Umsicht und Vorsicht zu spenden, daß kein Ärgernis gegeben und kein Verdacht einer Unschicklichkeit aufkommen könne. Sie möchten daher Sorge tragen, daß diese heiligen Zeremonien doch überall eingeführt würden [57].

In Indien hatten sich die gleichen Schwierigkeiten gezeigt, nur daß hier noch die Anhauchung durch den Priester als besonders anstößig empfunden wurde. Im Gefolge der von Pater Robert de Nobili S. J. neu orientierten Methode der Anpassung waren diese Zeremonien unterlassen worden. Als jedoch der päpstliche Legat, der spätere Kardinal de Tournon, in Indien eintraf, erließ er 1704 ein Dekret, nach welchem bei der Taufe, auch der Frauen, alle vorgeschriebenen Zeremonien beobachtet werden müßten. Die Rekurse der Missionare konnten jedoch erreichen, daß ein allgemeiner Aufschub von 10 Jahren gewährt wurde, um Zeit zu lassen, die Christen, speziell der Jesuitenmissionen in Madura, Mysore und Carnate, umzuerziehen. Schließlich gestattete das Heilige Offizium 1733, daß in Indien die Zeremonie der Anhauchung unterlassen werde [58]. Aber da die genannten Zeremonien im Zusammenhang mit den malabarischen Riten standen, wurden durch die Konstitution Benedikts XIV. «Omnium sollicitudinum» von 1744 schließlich doch alle Auslassungen strengstens untersagt. Es heißt darin: «Districte prohibemus ne in baptizandis tam pueris quam adultis cuiuscumque sexus et conditionis, ommittantur sacramentalia, sed omnia palam adhibeantur et signanter saliva, sal et insufflatio ...» mit dem Hinweis auf die Kirche, welche diese Sakramentalien durch die apostolische Überlieferung erhalten habe, und auf die Geheimnisse (mysteria), die durch die göttliche Güte darin eingeschlossen würden [59].

---

56 CPF II, 113, Nr. 1480.

57 CPF I, 31/32, Nr. 114. Diese Bestimmung wurde 1656 wiederholt. Ebd. I, 37, Nr. 126. — Vgl. Fortunato Margiotti OFM, Il cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1738. Roma, 1958, 344—348.

58 Delacroix, Histoire universelle des Missions. Vol. II, Les Missions modernes. Paris, 1957, 346 f, 351.

59 CPF I, 155, Nr. 347.

Trotz der päpstlichen Bestimmung schienen jedoch die Missionare bezüglich dieser Zeremonien auch in der Folgezeit nicht ganz beruhigt gewesen zu sein. Denn 1845 mußte noch dem Apostolischen Vikar von Pondicherry, einem Missionar des Pariser Missionsseminars (dessen Mitglieder sich sonst durch gewissenhafte Beobachtung der päpstlichen Verordnungen auszeichneten) die treue Befolgung der päpstlichen Weisungen von 1744 von neuem eingeschärft werden [60]. Und in China hat die Synode von Szetschwan 1803 streng gefordert, alle Zeremonien bei der Spendung der Taufe zu beachten und die Ausführungen mit der deutlichen Drohung abgeschlossen: «Atque si alicubi, quod absit, ita delicatae mulierculae aut superbientes catechumeni reperiantur, qui ab huismodi saluberrimis ritibus horreant, et eo ipso prorsus indigni censeri debent, qui inter Ecclesiae membra admittantur, donec vere emendati agnoscantur [61].»

In Afrika, wo Magie und Zauberei stark waren, ergaben sich aus den Zeremonien der Taufe Gefahren, die Taufspendung magisch aufzufassen und das Wesen der Taufe zu verlagern. Tatsächlich trat in der alten Kongo- und Angolamission die Salzzeremonie dermaßen in den Vordergrund, daß die Schwarzen die Taufe als «Sakrament des Salzessens» bezeichneten. Der Jesuit Ribero, der bereits 1548 davon berichtet, sagt, das komme vorab von der vorschnellen Taufe ohne genügenden Unterricht, denn wenn man die Leute über ihre Religion befrage, wüßten sie nur zu antworten, daß sie Salz gegessen hätten. Und dem Kapuziner Cavazzi wurde gar ein Fall gemeldet, daß ein Christ sein Kind getauft habe, indem er ihm Salz gab und dabei die Taufformel sprach. Jesuiten und Kapuziner suchten mit allen Mitteln, besonders in den von ihnen veröffentlichten Katechismen, gegen eine solche falsche Auslegung des Taufsakramentes anzugehen. Die Kapuziner nannten das Sakrament der Taufe «das Waschen (Cussucula)», die Jesuiten «Bautismo», und im Kapuzinerkatechismus von 1661 heißt es: «Wenn man jemand das Wasser auf das Haupt gibt, aber nicht das Salz in den Mund, ist er getauft, wenn man aber jemandem das Salz in den Mund gibt, aber ihn nicht mit Wasser begießt, ist er nicht getauft. Darum siehst du, daß ihr fehlgeht, wenn ihr die Taufe ‚Sakrament des Salzessens' nennt.» Aber der Ausdruck und die damit verbundene Vorstellung hielten sich sehr lange und gewisse Reste sind bis in die neueste Zeit in der Volkstradition weitergegeben worden [62].

Da Rom auf der Beibehaltung aller Zeremonien und Gebete bei der Taufspendung bestand, suchten die wenig zahlreichen und deshalb überbeanspruchten Missionare im Fernen Osten einen andern Ausweg. Es scheint, daß zuerst im Verlauf des 18. Jahrhunderts in den Missionen Tonkings die Sitte aufkam, Erwachsenen nach dem Ritus der Kindertaufe das Sakrament der Wiedergeburt zu spenden; denn 1797 antwortete die Propaganda auf eine Anfrage des Apostolischen Vikars von Westtonking, ob es gestattet sei, aus Gründen missionarischer Einheit und aus Mangel an Zeit für die Taufe der Erwachsenen das Rituale der Kindertaufe zu be-

60 CPF I, 541, Nr. 999.
61 Synodus Vicariatus Sutchuensis ... 1803, Hongkong 1918, 6 f.
62 Vgl. Walbert Bühlmann OFMCap, Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Schöneck/Beckenried, 1950, 328—330.

nutzen: «Servandum omnino praescriptum Ritualis Romani, praeterquam in casu necessitatis [63].» Aber schon 1803 milderte die Kongregation ihre Haltung und gestattete, daß in Tonking aus vernünftigen Gründen, wie Zeitmangel, Übermüdung der Priester, Mangel an Priestern der eingebürgerte Brauch beibehalten werden dürfe [64]. Obwohl noch einmal auf eine Anfrage aus Korea 1851 auf die gleiche Frage geantwortet wurde: «Stet Rituale Romanum [65]», so setzt sich der Brauch, für die Taufen von Erwachsenen das Formular der Kindertaufe zu benutzen immer mehr durch und wurde gegen Ende des 19. und im 20. Jahrhundert allgemeine Sitte aller Missionen. Wohl haben da und dort noch einzelne Missionare, die das Ungereimte ihres Vorgehens und die liturgiewidrige Haltung desselben irgendwie empfanden, sich bemüht, bei der Taufe von Erwachsenen auch stets das eine oder andere Kind mitzutaufen, aber die große Masse der Missionare taufte und tauft auch heute noch die Erwachsenen nach dem Kinderritus, ohne irgendwelche Bedenken oder Hemmungen zu empfinden [66].

Mit einer solchen Entwicklung wurde leider bei aller theoretischen Anerkennung gerade das Sakrament der Taufe entwertet. Die Missionare hatten sich weit von ihren Vorgängern, zumal des 16. Jahrhunderts entfernt, welche die Spendung der Taufe sowohl als Abschluß der ersten Bekehrungsphase wie auch als Anfang des neuen Lebens in Christus mit den größten Feierlichkeiten umgaben. Solche Tauftage wurden in West- und Ostindien zu wahren Volksfesten, bei welchen aller Schmuck und alle kirchlichen und weltlichen Mittel der Freude, besonders auch die einheimische Musik aufgeboten wurden. Die höchsten Spitzen der kirchlichen und weltlichen Behörden nahmen daran teil und die königlich-spanischen oder portugiesischen Beamten, ja selbst die Vizekönige von Mexiko, Peru oder Goa, hielten es nicht unter ihrer Würde, das Amt von Taufpaten zu übernehmen. Abgesehen von der großen seelsorgerlichen Bedeutung dieser Tage für die Getauften selbst — sie sollten ja dadurch einen möglichst tiefen Eindruck vom Anfang ihres neuen Lebens in Christus mitnehmen — waren diese Tauftage auch der Ausdruck freudiger Anteilnahme der gesamten christlichen Gemeinschaft. Es war für die spanisch-portugiesischen Missionare noch selbstverständlich, daß die Taufe speziell von Erwachsenen nicht nur Angelegenheit dieser Täuflinge und ihrer Paten war, sondern der christlichen Gemeinde, die ob des Zuwachses ihrer Gemeinschaft sich mit den Täuflingen freute und ihren Freudentag zum Tag der Freude der ganzen Pfarrei machte.

Die modernen Missionare, als Kinder ihrer Zeit, haben gerade dieses Gemeinschaftsdenken verloren, so daß durchwegs selbst die Taufe von

---

63 CPF I, 391, Nr. 639.
64 CPF I, 403, Nr. 669.
65 CPF I, 572, Nr. 1057.
66 Vgl. dazu vor allem Alb. Maus CICM, Selon quel cérémoniel convient-il de baptiser un groupe d'adultes en pays de Mission. Nouvelle Revue Théologique, 1939, 693—700, der auf das Ungereimte und Unliturgische in der Anwendung des Kinderritus für die Erwachsenentaufen hinweist und zeigt, wie das Rituale Romanum selbst Handhaben bietet, den Erwachsenenritus den gegebenen Umständen anzupassen.

Erwachsenen nur noch in aller Stille und leider auch möglichst schnell vollzogen wird. Erst unter dem Einfluß der liturgischen Erneuerung der letzten Jahrzehnte zeigen sich Ansätze zu einer sowohl liturgisch wie auch pastorellen Neubelebung des Taufsakramentes. Es sei hier zum Schluß nur auf ein Beispiel der Chinamission hingewiesen, das leider infolge der Ereignisse auch schon zur Geschichte gerechnet werden muß. In den Dreißiger Jahren begannen Missionare der Gesellschaft des Göttlichen Wortes unter Führung des späteren Bischofs Karl Weber S.V.D. auch einer würdigen und gleichzeitig erhebenden Taufspendung ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Nicht mehr einzeln und fast im Verborgenen, sondern in einer gemeinsamen vielfach mehrere Gemeinden umfassenden Festfeier, wurden die Taufen gespendet. In gut geordneten Prozessionen mit chinesischer Musik und chinesischem Schmuck trafen die einzelnen Priester mit ihren Taufkandidaten bei der Hauptkirche ein, wo der amtierende Priester nochmals in einer Ansprache die große Bedeutung der Taufe hervorhob. Die Taufpaten wurden feierlich bestätigt und von ihren Patenkindern nach chinesischer Sitte begrüßt. Die neuen christlichen Namen wurden ausgegeben und die bei den folgenden Sakramentalien benutzten Gegenstände, die auf geschmückten Tabletten mitgeführt waren, wurden feierlich allen Anwesenden gezeigt. Dann folgte die heilige Handlung, bei der mit Bedacht die chinesische Volkssprache gewählt wurde. Eine schlichte Dankesfeier, verbunden mit dem sakramentalen Segen, schloß die heilige Handlung ab [67]. Es war ein erster, wenn auch von immer mehr Missionaren durchgeführter Versuch, aus dem sich leider keine allgemeinere und vertieftere Praxis für die Chinamission entwickeln konnte.

Miscellanea

Pressewerk in den Missionen. — Mit Beginn des Jahres 1959 wurde das Pressewerk der Missionen in Uganda (Afrika) durch zwei neue Zeitschriften bereichert: Die neue monatlich erscheinende Revue in englischer Sprache, *«The Star of Africa»*, ist bestimmt zur Orientierung und Allgemeinbildung der geschulten Afrikaner. Sodann hat das Priesterseminar Katigondo (Uganda) die Herausgabe einer theologischen Quartalschrift für den einheimischen (und europäischen) Klerus von ganz Englisch-Afrika, *«The African Ecclesiastical Review»*, übernommen. Unter den Mitarbeitern zeichnet auch Dr. Pater L. Kaufmann, aus Horw, Weißer Vater. Beide Zeitschriften werden in der modernen Missionsdruckerei der Weißen Väter in Kisubi (Uganda) unter der Leitung der Schwestern der Petrus Claver-Sodalität gedruckt.

P. Jos. Brunner, Uganda

---

67 Vgl. die Beschreibung von Karl Weber SVD in «Bibel und Liturgie» XII, 1937/38, 266 f.

La structure de la Liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire

Par Xavier *Seumois*, P.B.

I. — LES PROBLEMES DU CATECHUMENAT MISSIONNAIRE

1° L'Institution catéchuménale en Afrique Noire

Dès le début des missions en Afrique Centrale, à la fin du siècle dernier, la tendance prévalut de revenir à la discipline de l'Eglise antique en matière de catéchuménat. Il fut conçu comme une véritable institution, dont le but était double: du point de vue individuel, il devait préparer les candidats à une incorporation fructueuse à l'Eglise, Corps du Christ; du point de vue social, il devait permettre d'établir l'Eglise d'une manière durable, en fournissant des bases aussi solides que possible, sur lesquelles s'édifieraient des communautés chrétiennes vivant intégralement leur Foi.

Ainsi se fait-il, qu'actuellement dans ces missions, les néo-convertis, après quelque temps de préparation, appelé postulat, sont reçus dans l'ordre des catéchumènes, souvent au cours d'une petite cérémonie religieuse consistant principalement dans l'imposition de la médaille ou du chapelet. Postulat et catéchuménat ont ensemble une durée variant de 2 à 4 ans suivant les contrées.

Les catéchumènes sont répartis en diverses catégories répondant aux différents cycles de l'instruction religieuse: dogme et morale, sacrements. Un examen sur les matières enseignées est exigé lors du passage d'une catégorie à l'autre. Formation morale et formation religieuse accompagnent l'instruction doctrinale. Des prières et le chant de cantiques lors des réunions, des exercices religieux les dimanches et jours de fête assurent l'initiation à la vie de prière. La pratique de la morale chrétienne est de règle, dès le début du catéchuménat, notamment pour ce qui concerne le renoncement aux pratiques païennes et la fidélité au mariage monogamique. De rites, il en est très peu question. En dehors de la petite cérémonie d'admission au catéchuménat, on leur dispense parfois quelques bénédictions du Rituel. En tout cas, il y a absence totale de rites à proprement parler initiatiques.

2° Les lacunes constatées

L'institution catéchuménale ainsi conçue a subi l'épreuve du temps; il n'y a pas de doute que les résultats magnifiques enregistrés dans ces missions sont dus, après la grâce de Dieu, au sérieux de cette formation et aux exigences sévères de cette épreuve.

Est-ce à dire qu'aucun problème ne se pose à son sujet et que le système réponde totalement au double but envisagé?

Nous n'avons pas à examiner ici le problème du réajustement du catéchuménat aux conditions actuelles de vie. Certains détails de son organisation, excellents dans le passé, ne tiennent peut-être pas suffisamment compte des modifications intervenues dans la vie sociale et économique, suite à l'évolution des sociétés africaines. Nous limitant à l'aspect précis d'initiation chrétienne, voyons si, à l'examen des résultats acquis, on ne constate pas certaines déficiences dans la formation donnée aux catéchumènes.

a) Lors des sursauts du paganisme

Malgré la bonne tenue générale de nos chrétientés, parfois même concurremment avec une ferveur indéniable, des remous du paganisme ancestral surgissent soudain qui viennent nous rappeler à la réalité. Citons quelques exemples:

Au Tanganyika Territory et au Nyassa, un mouvement païen apparaît périodiquement. Appelons-le Kamchape, du nom qu'il porte au Tanganyika. Les initiés, au moyen d'une eau magique qu'ils font boire à tout venant, promettent l'immunité contre les maléfices, mettent les sorciers dans l'impossibilité d'exercer la magie noire, opèrent des simili-prodiges comme la résurrection de morts. Grâce à la pression des Chefs et des Anciens, des villages entiers, même dans des contrées en majorité chrétiennes, s'adonnent à cette superstition. On garde le secret absolu sur les agissements de ces magiciens, qui forment une secte religieuse, sur le modèle des anciennes sectes secrètes. Ils ont la réputation d'être des bienfaiteurs de l'humanité — puisqu'ils débarrassent le monde des maléfices — et on trouve parmi eux des hommes pieux, qui honorent publiquement Jésus et Marie.

Un fait typique: en 1955, dans le diocèse de Karéma, un des plus chrétiens qui soit (70 % de catholiques), 7 missions ont été particulièrement affectées.

L'Urundi, pays voisin du Tanganyika Territory, a connu à la même époque les méfaits de cette secte. C'est pourtant une des meilleures chrétientés d'Afrique Noire (60 % de catholiques; 2 % seulement de mariages désunis). Là aussi certains Chefs, bien que chrétiens, étaient de connivence et croyaient à ce merveilleux. Dans ce même pays, on signale deux autres sectes religieuses secrètes: l'Amasalembe, avec initiation, pacte du sang et secret absolu de la part des membres, et Nangayivuza (la harpe qui chante); cette dernière recrute de préférence ses adhérents parmi les catéchumènes et les chrétiens; bien entendu ils reçoivent comme conseil d'être fidèles aux instructions catéchétiques des missionnaires et à leurs offices; mais la confession est rigoureusement interdite. Depuis 1955, elle étend ses ramifications d'une façon inquiétante.

En Rhodésie du Nord, une femme inculte attire à elle des foules énormes. Lenshina — c'est son nom — de morte qu'elle était, prétend avoir été ressuscitée par Dieu en vue d'une mission — authentiquée comme par hasard par le Pape; elle est investie pour débarrasser le pays des sorciers et des maléfices. Aux foules qui la visitent, elle transmet les oracles de Dieu et du Christ. Pendant qu'elle vaticine, personne ne peut la regarder, sous peine d'encourir immédiatement la mort par sanction magique. Elle souffle dans un mirliton; les sons qui en sortent sont la voix de Dieu, qu'elle interprète ensuite: Kristu vous dit ceci ... cela ... Sous son instigation, les pèlerins renoncent aux pratiques magiques et vont jeter, dans une case dénommée «temple», les amulettes, talismans et autres

objets magiques qu'ils possèdent [1]. De plus, elle a institué un baptême, initiation à sa secte, et une confession [2]. Partout ses adeptes ont construit des espèces de chapelles, où ils chantent pendant des heures. Ils sont très hostiles à l'Eglise et aux prêtres [3].

Ces mouvements païens, dont on pourrait multiplier les exemples, ont fait beaucoup de ravages dans les chrétientés. Il va sans dire que nos fidèles, qui se sont fourvoyés dans ces sectes, sont à considérer comme de véritables *lapsi*. Ils sont retournés, en effet, au paganisme le plus grossier; ils adorent à nouveau ce qu'ils avaient brûlé. Disons cependant que la mentalité du milieu est malheureusement beaucoup plus tolérante et n'envisage pas cette situation avec une telle rigueur.

---

1 Chaque matin, Matamanga, le factotum de la prophétesse, réveille les pèlerins et les achemine vers la case maléfique. Quand la foule s'est amassée, le factotum lui commande de s'agenouiller et de battre les mains, en signe de respect. «Ici où vous êtes, dit-il, c'est l'Itempile. Voyez ces ossements, ces cornes, le tas est déjà grand: c'est le signe que notre pays est pourri de sorciers. Apportez, vous aussi, le «bwanga» (remèdes magiques) que vous cachez, sans quoi, gare! il se retournera contre vous et vous tuera ...» Alors, à la dérobée, hommes et femmes vont jeter dans la case les objets plus ou moins magiques qu'ils cachaient dans leurs habits. Puis le factotum prend au hasard, dans le tas, soit une amulette, soit une corne, et explique à la foule: Cette amulette a servi au sorcier pour causer des maladies: fièvres, lèpre, paralysies ... Cette corne a servi au sorcier pour jeter des sorts sur les troupeaux, et même sur les personnes. Sur une telle, souffle-t-il dans la corne. Si la personne nommée répond, tout un dialogue s'introduit avec elle, révélant tous les maléfices dont elle a été victime. La foule écoute dans un silence impressionnant, comme ensorcelée à son tour.

2 Pour le baptême, c'est l'eau de pluie qui est employée, parce qu'elle vient directement du ciel. On imite le geste du baptême chrétien, avec la formule suivante: Un tel, je te baptise avec l'eau du Jourdain au nom du Tout-Puissant, de l'Immensurable, de la Pierre incassable. Pendant la cérémonie, la prophétesse, entourée d'un chœur de jeunes filles, chante: Amis, soyons unis. Ne soyons pas comme ces mauvais fils qui ont fait souffrir Kristu, notre maître ...» (c'est-à-dire les Blancs). — Pour la confession, hommes et femmes viennent s'accroupir devant le mari de Lenshina, et après avoir déposé un penny à ses pieds, lui remettent un petit paquet contenant amulettes, charmes, fétiches, etc. Ensuite viennent les garçons et jeunes gens, non pas un à un, mais en groupe. Petros (le mari de Lenshina) leur demande: Avez-vous volé? Tous répondent: Oui, nous avons volé. — Avez-vous forniqué? — Oui. — Avez-vous maudit le prochain? — Oui. C'est toujours «oui» à toutes les questions. Quand la liste des péchés est épuisée, Petros les renvoie: «Allez, vos péchés sont pardonnés!» Après les garçons, c'est le tour des filles. — Les malades viennent demander la guérison à la prophétesse. Elle leur fait distribuer des ingrédients, avec des prescriptions détaillées. Les malades s'en vont contents: Lenshina les a vus. Si leurs infirmités ne sont pas guéries, ce n'est pas de sa faute, ils sont victimes de sorciers insaisissables.

3 Probablement le secte possède des éléments secrets qui nous échappent. Selon des initiés, il est impossible qu'une personne, qui s'est adonnée au mouvement, puisse revenir à l'Eglise; il est certain que quelques-uns, qui ont voulu rentrer au bercail, ont mis comme condition que, même dans la confession, ils ne seraient pas obligés de dire ce qu'ils ont entendu ou fait lorsqu'ils sont allés à la prophétesse. Un Vicariat Apostolique compte 3400 de ces *lapsi*, c'est-à-dire 10 % de la population chrétienne; trois postes de mission ont perdu 40 % de leurs fidèles; il fut une époque où, dans une de ces missions, on ne trouvait que 2 ou 3 hommes à la messe du dimanche, mis à part les catéchistes et instituteurs. On a cependant des raisons de croire que, si un grand nombre de chrétiens est allé voir la prophétesse, bien peu cependant auraient consenti à recevoir le baptême. Parmi les actes hostiles, contre les missionnaires, on signale des chants de malédiction, des lancements de pierres, des processions marchant contre eux durant la Sainte Messe célébrée en tournée.

b) Dans le comportement ordinaire des chrétiens

Ces crises nous aident à apprécier à sa juste valeur le comportement ordinaire de nos chrétiens. Que constate-t-on, en effet, en dehors de ces périodes de sursauts du paganisme?

D'une part une élite, suffisamment nombreuse heureusement, vit le christianisme dans l'intégrité de la Foi. Mais, à côté d'elle, existe la masse, pour laquelle la christianisation ne semble que superficielle. Ceux qui la composent sont fidèles à leurs devoirs religieux; mais, que viennent des malheurs, maladies, sécheresse, insuccès dans les entreprises, ils en voient la cause dans le mauvais sort. Aussitôt ils s'empressent de le conjurer par la magie domestique, les offrandes aux mânes, les recours aux devins, le culte aux Esprits. C'est dire que, dans bien des cas, le christianisme s'est tout simplement superposé ou juxtaposé aux conceptions religieuses païennes. La renonciation au paganisme n'a pas été absolue; l'option pour le Christ n'a pas été plénière.

c) Conclusion

De ces faits, que pouvons-nous conclure?

1. — La croyance aux Esprits et aux maléfices est toujours latente dans les âmes de beaucoup de nos chrétiens. Leur vision de l'Univers est restée païenne; nous n'y avons pas substitué une vision chrétienne.

2. — On voit aussi percer le danger d'un syncrétisme religieux. Les sectes nouvelles que nous venons de mentionner plongent d'une part dans le paganisme ancestral, auquel elles empruntent les conceptions religieuses sur Dieu et l'Univers ainsi que des éléments rituels, d'autre part elles se modernisent en empruntant au christianisme un fac-similé des sacrements, le recours au Christ et à Marie. Mais nivellement par le bas: les rites chrétiens sont traduits selon les critères de la mentalité magique. Le Christ devient un Esprit au milieu des Esprits vénérés dans le paganisme ancien, en tout semblable à eux; la vertu de la croix est évacuée.

En dehors des sursauts du paganisme, il semble que l'attitude religieuse soit la résultante d'un compromis entre le christianisme et le paganisme. D'une part la pratique officielle de la religion chrétienne, à l'église et le dimanche; d'autre part les rites païens réfugiés dans la clandestinité de la vie religieuse familiale et individuelle.

Ce danger de syncrétisme religieux doit retenir d'autant plus notre attention que l'histoire des anciennes chrétientés parmi les Noirs montre avec quelle force il s'est installé, tant sur le continent africain que parmi les colonies d'esclaves transportés en Amérique; il suffit de songer au Vaudou [4]. En manière de confirmation on peut en appeler à l'Islam noir, lui aussi résultat d'un syncrétisme.

3. — Le succès des sectes néo-païennes tient naturellement au fait que la croyance aux Esprits et aux maléfices est toujours vivace. On peut

[4] Cfr. J. Parisot, art. *Vaudou et Christianisme* dans *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, Ed. du Cerf, 1956, p. 213—258.

y ajouter le fait qu'elles exploitent les méthodes d'initiation qui faisaient la force du paganisme ancestral. Par l'attrait de rites, assouvissant le sens du mystère, rites soi-disant automatiquement efficaces, on s'agrège à Lenshina comme aux Esprits du Kamchape et du Nangayivuza. Nous devons bien reconnaître qu'à ce besoin psychologique de rites initiatiques, l'institution catéchuménale, conçue surtout selon les méthodes scolaires occidentales, n'offre presqu'aucun aliment.

3° Le problème de fond et le problème de méthode

Tout ceci nous amène à dire que les problèmes du catéchuménat missionnaire sont de deux sortes: un problème de fond et un problème de méthode.

Un problème de fond: à la vision païenne de Dieu et de l'Univers, comment substituer dans sa pureté la conception chrétienne, révélée par Dieu. En somme, c'est le problème de la conversion des mentalités.

Un problème de méthode: comment répondre aux exigences de la psychologie religieuse de ces populations par l'emploi, dans l'initiation chrétienne, de rites initiatiques.

II. — LE PROBLEME DE FOND

1° Conception négro-africaine de Dieu et de l'Univers

Le problème de fond est, en réalité, un problème de Foi. Deux conceptions de Dieu, du monde invisible, du salut, sont en présence: la conception ancestrale et la chrétienne. La première provient des efforts de l'intelligence humaine, livrée à ses propres forces, et qui tente de donner une explication au problème du mal. La seconde est révélée par Dieu et, par là même, est la seule véritable. Vu sa transcendance, elle exige une adhésion absolue et opère une brisure violente vis-à-vis de tout ce qui ne concorde pas avec elle. Si cette rupture n'intervient pas, si des compromis s'installent entre les deux conceptions, c'est le signe que la Foi n'est pas plénière, qu'il n'y a pas eu de véritable conversion. Cependant l'appel à la Foi avait été entendu; une première réponse lui avait été donnée lors de l'entrée au catéchuménat. Pourquoi alors cet arrêt à mi-chemin? Avant d'en rendre responsables nos néophytes, avant de les excuser en invoquant l'atavisme ou la bêtise humaine, nous devons faire un examen de conscience sur la manière dont nous avons proposé la conception chrétienne de Dieu et de l'Univers, de même que sur la façon dont nous avons initié nos convertis à une vie conforme à ces conceptions nouvelles.

Nous avons dit que deux conceptions de Dieu et de l'Univers se confrontent, la conception ancestrale et la conception chrétienne.

Les Noirs ont un sens très développé du monde invisible. Ils se sentent comme entourés, enveloppés par lui; ils en sont à tout moment préoccupés, à cause du mystère dont il est auréolé, et aussi parce qu'il est plein de mauvais sentiments à l'égard des hommes auxquels il s'acharne à nuire.

Des forces l'habitent, forces personnelles, animées:

— les forces cosmiques supérieures, comme le tonnerre, la pluie, la lune, la mort;
— les esprits et les génies: esprits des devins, des sorciers, des fétiches, génies des sources, des grands arbres, des tourbillons;
— les esprits de certains mânes apothéosés, très puissants, protecteurs nés du clan ou de la nation;
— enfin les mânes familiaux, les uns hostiles, les autres bienveillants envers leur parenté.

Tous ces êtres, peuplant le monde invisible, sont doués d'un pouvoir prodigieux: ils disposent à leur gré des puissances occultes inférieures, espèces de fluides qui nous enveloppent de toute part, vagues influences antagonistes, les unes bonnes, les autres mauvaises, à la merci desquelles se trouvent les vivants. C'est le monde invisible des maléfices, frappant les hommes dans leur santé, leur vie, celles de leurs enfants, dans leurs troupeaux, leurs cultures. Les esprits malfaisants en sont les maîtres; mais elles peuvent aussi émaner de certaines personnes, de certains états, de certains objets, de certains gestes, en raison d'un potentiel secret, inné ou acquis, qu'ils possèdent; elles sont aussi déclenchées par les incantations des sorciers. Quant aux esprits bienfaisants, ils mettent en branle des forces occultes bénéfiques, qui neutralisent l'action pernicieuse des forces mauvaises, ou bien tout simplement portent bonheur.

Une telle vision du monde invisible infléchit gravement le sens de Dieu. L'Etre Suprême, à l'existence duquel croient les Noirs, est conçu comme le créateur du monde invisible aussi bien que visible. Il est Tout Puissant, immensément bon. Le mal n'a pas Dieu pour auteur, mais des esprits mauvais, qui s'acharnent à défaire ce que Dieu a fait. S'enfermant dans sa transcendance lointaine, Dieu ne semble pas se préoccuper de l'action des mauvais Esprits. Elle ne l'atteint pas Lui-même. De plus, ayant créé toutes les forces cosmiques, tous les esprits et les génies, l'Etre Suprême semble abandonner ses créatures à leur propre jeu, à leurs antagonismes, dans la conscience sans doute d'un équilibre interne aux forces qu'il a créées.

En somme, Dieu n'est pas engagé dans l'Histoire.

L'on voit par là que, si la pensée Noire professe un monothéisme assez transcendant, elle admet cependant implicitement un dualisme dans l'explication du problème du mal [5]. La Toute-Puissance de Dieu, sa Providence en sont faussées. Sa Sainteté de Créateur surtout.

En effet, quelle sera la conception du péché dans une telle vision de l'Univers? Le péché, c'est la maladresse qui déclenche les forces maléfiques occultes; c'est la bévue par laquelle on se met à dos les êtres peuplant le monde invisible. Conception amorale courante, qui n'éteint pas cependant la voix de la conscience où sont imprimés les premiers principes de l'ordre moral. Conception amorale cependant, projetée même

---

[5] Sur le monisme chrétien face au dualisme païen, voir L. Bouyer, *Le Mystère Pascal*, Ed. du Cerf 1957, p. 293; *La Bible et l'Evangile*, Ed. du Cerf 1953, p. 198.

jusque dans les relations avec Dieu, comme en témoignent les mythes relatant la chute originelle de l'homme.

En fonction de cette vision du monde invisible, de ce sens tronqué de Dieu et du péché, s'est forgée l'idée du salut. Se sauver, c'est se mettre à l'abri des influences maléfiques, c'est capter les influences bénéfiques. Vivant sous l'oppression constante d'un monde invisible dont les influences néfastes cherchent à lui nuire, le païen cherchera son salut dans tout ce qui, à ses yeux, est capable de l'immuniser contre ces atteintes: ce sera la magie, qui est l'art de maîtriser les forces cosmiques inférieures; ce seront les forces cosmiques inférieures; ce seront les rites propitiatoires adressés aux esprits, aux génies, aux mânes, rites qui ont pour but de se les rendre bienveillants; ce sera surtout la consécration de son être à un Esprit bénéfique puissant, par l'initiation à une secte religieuse secrète.

2° Comment proposer la conception chrétienne de Dieu et de l'Univers?

Cet examen de la mentalité religieuse africaine nous montre combien il est important et délicat de lui substituer une vision chrétienne de Dieu et de l'Univers. Le problème primordial, en effet, est de développer profondément dans les âmes le sens authentique de Dieu, du péché, du Christ, du salut, de l'Eglise, tel que la Parole de Dieu nous l'a révélé.

Venons-en donc maintenant à notre examen de conscience. Le missionnaire, proposant la Parole de Dieu, reste hélas! tributaire de la mentalité et des méthodes de son milieu d'origine. La transmission du Message en Afrique Noire a donc subi le contre-coup de l'optique rationalisante, anthropocentrique et systématisante qui caractérisait l'enseignement religieux au siècle dernier et au début de ce siècle.

Face aux conceptions africaines, la tournure d'esprit rationalisante eut tendance à nier et détruire. Imaginaires donc les forces maléfiques occultes; chimériques les croyances aux esprits et aux génies; phénomènes purement naturels que les forces cosmiques supérieures; inexistant le pouvoir qu'auraient les mânes d'intervenir dans la vie des hommes.

La préoccupation anthropocentrique fit que le problème ne fut pas posé selon ses vraies dimensions: alors qu'il trouve la clef de sa solution dans l'enseignement du «De Deo» — puisqu'il implique l'idée de Dieu, de sa Providence, de son souverain Domaine sur le monde invisible — il ne fut traité pratiquement que dans les perspectives du premier commandement: «tu ne t'adonneras pas à un faux culte, tu ne pratiqueras pas la magie». En somme, ont été résolues par la morale des questions qui intéressent au premier plan le dogme. Ce qui est très grave. A preuve, la tolérance du milieu vis-à-vis des *lapsi* dont nous parlions plus haut.

Enfin, suite à la systématisation de l'enseignement religieux, la plupart des conceptions africaines de l'Univers étaient battues en brèche, une à une, au gré des matières fixées au programme, sans qu'on les remplaçât par une vision d'ensemble sur laquelle puissent se reposer sans inquiétude les esprits.

Ces déficiences, involontaires bien entendu, dans la présentation du Message, n'expliqueraient-elles pas ce que nous appelons le «caractère superficiel» du christianisme dans les jeunes chrétientés?

Un enseignement plus biblique, basé davantage sur l'Histoire du Salut, traiterait d'une autre manière la «philosophie de l'Univers» propre aux Noirs et aurait sans doute raison de ces déficiences que nous déplorons. Il donnerait, dans un ensemble cohérent et organique, une vision chrétienne de l'Univers. Il fournirait une synthèse, où tout converge vers le Christ — monde invisible et monde visible —, synthèse où tous les problèmes de vie trouvent dans le Christ leur solution.

Dans la Bible, le monde invisible est présenté avec une ampleur et une puissance impressionnante. Le démon apparaît vraiment installé en maître dans le monde et y exerce, à travers toutes les créatures, son pouvoir malfaisant au détriment des hommes. Dans l'Evangile, nous le voyons en lutte constante avec le Christ. Cette lutte se poursuit désormais avec l'Eglise et chaque chrétien. L'Apocalypse a marqué le point final de cette Révélation en des fresques dramatiques.

Ce qui intéresse au plus haut point la pastorale missionnaire, c'est sans contredit la manière dont Saint Paul a réagi en face du démonisme qu'il rencontra à Corinthe, à Colosses et à Ephèse. L'Apôtre admet sans discussion l'existence de principes cosmiques personnifiés, qui régissent le cours de l'univers. Son originalité chrétienne fut d'établir une équation entre ces puissances cosmiques et les esprits démoniaques. Derrière les phénomènes visibles qui nous touchent et nous impressionnent, sont à l'œuvre des êtres invisibles: les anges de Satan. «Nous avons à lutter, écrit-il aux Ephésiens (6/12), non pas contre la chair et le sang, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Gouverneurs du monde ténébreux, contre les Esprits du mal qui sont dans les cieux.» Ces êtres spirituels sont au service du diable (Eph. 6/11), du Prince de la puissance de l'air (Eph. 2/2); ils se servent des «éléments du monde» (Col. 2/8) pour exercer leur domination [6].

Ces vues pauliniennes devraient être transposées, avec les adaptations voulues, à la situation africaine. Au lieu de nier catégoriquement l'existence des puissances occultes, des influences maléfiques, ne serait-il pas plus indiqué de les présenter comme cette «puissance de l'air» dont «Satan est le Prince» (Eph. 2/2)? Les génies et les esprits, les forces cosmiques animées, ne sont-ils pas les répliques de ces «gouverneurs du monde ténébreux» (Eph. 6/12)? Les instruments de la magie, cornes, poudres, incantations, ne sont-ils pas assimilables aux «éléments du monde» au moyen desquels les esprits démoniaques exercent leur pouvoir?De même en va-t-il ainsi des interdits, tabous, offrandes faites pour se rendre les mânes propices.

Le polydémonisme africain devient ainsi, à la lumière de l'Ecriture Sainte, la manifestation de l'empire de Satan sur le monde, et du conflit entre Satan et les hommes.

---

[6] Pour plus de développement, nous renvoyons le lecteur à L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de St Paul*, Ed. du Cerf 1951, pp. 44—46, 77—83, 109—119, 282, 310—324; O. Cullmann, art. *Autorités* dans *Vocabulaire Biblique*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse; L. Bouyer, *Le Mystère Pascal*, Ed. du Cerf 1957, p. 122, 164—171, 368.

Mais du coup, ces forces spirituelles occultes sont dépeintes comme étant radicalement opposées à Dieu. Créatures de Dieu, elles se sont révoltées contre Lui; c'est dans cette révolte que s'origine toute leur malice ... comme aussi tout le mal dans le monde. Ces êtres spirituels, en rupture de ban, ont empiété sur les droits de Dieu. Dieu n'est pas indifférent face à l'antagonisme qui met aux prises les forces bonnes et les mauvaises. La lutte entre la Lumière et les Ténèbres constitue la trame de l'Histoire du Salut.

Ainsi est inculqué le sens de Dieu et, son corrélatif, le sens du péché. Le sens du Christ aussi, et du salut, car si le conflit entre Satan et les hommes s'est d'abord soldé par l'échec de ceux-ci, Dieu Lui-même a offert, dans le Christ, le Salut. Par sa mort glorieuse, le Christ est vainqueur des forces mauvaises qui régissaient le monde ancien. Il a remporté sur elles une victoire définitive; il les a dépossédées de leur puissance, les a enchaînées à son triomphe en attendant de les anéantir à la Parousie.

L'Eglise est la dépositaire et la dispensatrice de la victoire du Christ. Elle constitue l'unique économie de salut. Dès lors n'ont plus aucune raison d'être les anciennes économies païennes de salut, avec leurs cultes animistes et leurs pratiques magiques. Ces cultes, adressés aux forces cosmiques, sont en réalité rendus aux démons. C'est, dans l'Ecriture, le péché par excellence, l'abomination aux yeux de Dieu.

Ainsi, on le voit, une catéchèse davantage biblique pourrait, sans détruire de fond en comble les conceptions africaines de l'Univers, assumer celles-ci dans une certaine mesure et les parfaire dans la Vérité, en inculquant le sens profond de Dieu, du péché, du Christ, du Salut et de l'Eglise.

3° Comment initier à une vie conforme à la conception chrétienne de Dieu et de l'Univers

Cependant, pour communiquer la Foi, il ne suffit pas de rectifier les idées et les conceptions de vie. Des vues théoriques sont insuffisantes là où avant tout la vie elle-même est engagée.

Or, tel est le cas. Les conceptions ancestrales de l'Univers ont provoqué des attitudes de vie correspondantes, qui se traduisent dans un comportement pratique de tous les jours. Il serait même plus exact de dire que ces conceptions, où l'élaboration rationnelle n'a que très peu de part, résident avant tout dans des attitudes. Ces conceptions sont vécues beaucoup plus qu'elles ne sont explicitement professées.

Initier aux conceptions chrétiennes de Dieu et de l'Univers consistera donc à faire adopter des attitudes de vie, se substituant aux anciennes. Précédemment, les circonstances de la vie déclenchaient des réflexes conformes aux conceptions païennes; dorénavant, ces mêmes circonstances devront déclencher des réflexes chrétiens. Ceci demande qu'on provoque, délibérément, chez les catéchumènes, des attitudes chrétiennes vis-à-vis du monde invisible.

L'Eglise antique, dans sa tâche d'éducatrice du Peuple de Dieu, a pourvu

à ce besoin en soumettant les catéchumènes à de fréquents exorcismes. Tout comme jadis, ces rites sont appelés, actuellement en Afrique, à créer une mentalité chrétienne et des attitudes de vie, commandant les relations avec les forces occultes [7].

Quelle est l'attitude de vie du païen face aux forces occultes? C'est celle d'un conflit: conflit actuel et constant avec les forces hostiles; conflit éventuel toujours à craindre avec les esprits et les mânes amis, que la moindre bévue peut rendre hargneux et tracassiers.

Par les exorcismes, l'Eglise ne supprime pas le conflit, qui fait la trame des préoccupations, mais elle le fait vivre dans ses vraies dimensions de conflit entre l'homme et le démon; elle le spiritualise, en élargissant aux maux spirituels l'action néfaste de l'ennemi. Bien plus, elle situe le conflit en Dieu lui-même et dans le Christ qui prennent à partie le démon. Enfin, elle résout le conflit de par sa mission propre, en communiquant aux catéchumènes la Force du Christ, victorieuse des puissances démoniaques [8].

Ces rites font vivre le catéchumène dans les phases actuelles du conflit qui oppose victorieusement Dieu aux démons, le Christ aux forces spirituelles mauvaises. Le démon y est démasqué, ainsi que son action occulte. Un nouveau «style de vie» est inauguré à son égard. Jadis le conflit avec les forces occultes était résolu grâce à des cultes rendus à ces forces, tendant à se les amadouer. Actuellement, il n'y a plus de quartier, plus de compromis: l'Eglise, forte de la victoire du Christ, adjure impérieusement le démon, l'insulte même — étonnant contraste avec l'attitude servile antérieure —, lui commande de céder la place et, marquant ses enfants du sceau de la victoire du Christ, crée dans les âmes des attitudes de triomphe, dans le Christ, sur les puissances occultes.

Voilà donc le rôle capital qui revient aux exorcismes dans l'initiation chrétienne: ils doivent éduquer les mentalités. A condition qu'ils soient de véritables tranches de vie, appelant la participation consciente et intelligente des catéchumènes, ils doivent opérer précisément parce qu'ils sont des expériences vitales revêtues de l'efficacité de la grâce, la «conversion» des mentalités que l'instruction religieuse est incapable à elle seule de procurer. Cette conversion sera d'autant plus efficace que les exorcismes se déroulent dans une atmosphère sacrée, qu'ils sont imprégnés d'esprit de prière profonde, qu'ils sont, en tant que sacramentaux, des canaux par où se communique la Force et la Lumière du Christ.

Ils initient fondamentalement à la vie chrétienne, s'il est vrai que celle-ci est l'application, jour après jour, à chaque vie humaine, de la victoire du Christ, qui vient résoudre le conflit dans lequel tout homme se trouve, par naissance, aux prises avec satan et ses anges.

---

[7] Sur le sens profond des exorcismes, cf. L. Bouyer, *Le Mystère Pascal*, Ch. IV, II.

[8] Sur l'idée du conflit dans l'Histoire du Salut et lors du déroulement des rites baptismaux, cfr. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Ed. du Cerf 1951, passim dans les chapitres sur le baptême.

III. — LE PROBLEME DE METHODE

1° L'initiation dans la Culture africaine

Nous venons de mentionner à propos des exorcismes, le rôle des rites dans l'initiation des catéchumènes à la vie chrétienne: dans cette optique, ils apparaissent comme des expériences religieuses dans lesquelles entrent les catéchumènes grâce à leur participation active. C'est pratiquement une pédagogie faite à partir de la vie.

Or, il est intéressant de remarquer qu'une telle méthode pédagogique, à base d'initiation, fait précisément partie du patrimoine culturel négro-africain. L'initiation est, en effet, la grande méthode ancestrale d'éducation, tant dans le domaine profane que dans le domaine religieux.

L'éducation profane se fait, non par des méthodes scolaires, mais par des méthodes expérimentales qui «introduisent» vraiment «par la vie» «dans» le jeu complexe de l'activité humaine en général et des relations sociales, ainsi que dans les différents emplois, métiers, fonctions, états.

Plus particulièrement, c'est au cours d'initiations solennelles, durant parfois plusieurs mois, que se faisait jadis l'agrégation des adolescents dans le groupe des adultes. Cette initiation à la puberté était religieuse aussi bien que profane. Son élément essentiel résidait dans des rites de passage: cérémonies symbolisant la mort à l'état de l'enfance et la renaissance à l'état d'adulte. Au cours de ces initiations étaient transmises les grandes traditions, patrimoine spirituel du clan. Par une série d'épreuves et de rites, se soudait la cohésion clanique, s'apprenait le sens de la solidarité, le respect des anciens, la discipline sur soi-même, l'empressement à rendre service.

On rencontre également l'initiation proprement religieuse. L'Afrique Noire était couverte par tout un réseau de sectes secrètes, succédanés des religions à mystère, qui constituaient autant d'économies de salut; salut temporel, il va de soi, conférant l'immunité vis-à-vis des maléfices et assurant parfois une certaine félicité matérielle dans le monde de l'au-delà. L'agrégation à ces sectes secrètes se faisait par le moyen d'initiations religieuses; ici encore, ce sont des rites de passage symbolisant la mort à l'ancien mode d'existence, et la naissance à une nouvelle forme de vie, cette fois supranormale, solidaire de celle de l'Esprit auquel s'adresse le culte [9]. Le contenu doctrinal de ces sectes est excessivement maigre et

[9] Rites de mort: simulacre de mise à mort (p. e. secte de Kimpasi, chez les Bakongo: Van Wing, *Etudes Bakongo — Religion et Magie*, Académie Royale de Belgique 1938, p. 195 ss; — de Ngakola dans l'Ubangi), simulacre de sépulture (confréries du Buyangwe, du Buhaho chez les Baluba: Colle, *Les Baluba* II, Ed. Albert Dewit, Bruxelles, 1913, p. 607 — le récipiendaire reste parfois 3 ou 4 jours dans une tombe ouverte, presque sans nourriture) — état de mort apparente (syncope, coma) provoqué au moyen de breuvages ou d'inoculation magiques (confréries du Bukazanzi, Buyangwe, Mbulye, Butwa chez les Baluba (Colle p. 550, 568) — renoncement au passé (habits, habitudes), ségrégation plus ou moins longue du commun des mortels, épreuves diverses: faim, froid, coups supportés ... perinde ac cadaver. Dans le culte de Ryangombe, au Ruanda, cette rupture, cette mort au passé revêt le caractère répugnant du déniaisement d'un ingénu. Il s'agit d'ôter tout sentiment de pudeur, de propreté physique et morale, de respectabilité qui faisait l'appanage de l'éducation

dépourvu de toute élaboration proprement intellectuelle. Il est perçu par intuition au fur et à mesure du déroulement de ces rites. L'adhésion à l'Esprit et au Génie repose principalement sur l'expérience vitale dans laquelle l'adepte a été introduit au cours des différents rites initiatiques.

Cette place de choix faite aux rites initiatiques, tant dans le domaine profane que dans le domaine religieux, s'explique par l'importance de l'«élément vital» dans la culture négro-africaine. La dialectique des Noirs est, elle-même, vitale, beaucoup plus proche de la dialectique des Sémites que de la dialectique expressive des Occidentaux [10]. D'où le soin mis à éduquer par des expériences de vie intérieure plutôt que par l'exposé d'une doctrine abstraite.

De ces constatations, on peut conclure à un besoin de rites initiatiques en vue de la formation chrétienne. A ce besoin vient répondre la structure de la liturgie baptismale antique, avec ses traditions et redditions du symbole et du Pater, ses renonciations à Satan et à l'idolâtrie, ses rites de l'effeta, de l'imposition du sel, etc. [11].

Outre qu'ils répondent à un besoin psychologique de l'âme négro-africaine, ces rites initiatiques auraient un autre avantage: celui de conférer au catéchuménat une ambiance sacrale. Nos catéchuménats, il faut bien le reconnaître, sont organisés d'une manière trop exclusivement scolaire. L'esprit de piété y fleurit, soit, on y reçoit une formation à

familiale antérieurement reçue. (De Laeger, *Ruanda* I, Ed. Grands Lacs, Namur 1939, p. 281.) — Rites de résurrection à une vie nouvelle: communion à la force vitale du fétiche, par l'absorbation d'une boisson rituelle, l'usage de talismans (Colle, op. c. p. 624, 626, 533, 534), aspersion d'eau lustrale, blanchiment du corps (symbolisant la participation du corps aux prérogatives de l'esprit, le blanc étant la couleur des esprits), l'imposition d'un nom nouveau (ce qui signifie le revêtement d'un être nouveau, le nom désignant, dans la mentalité des Noirs, la nature de l'être). — Dans le mystère de Ryangombe, au Ruanda, l'Esprit, se servant du parrain d'initiation, comme de son médium, noue avec le récipiendaire une alliance infrangible, par des rites symbolisant l'union; il fait de lui son frère d'adoption par le rite du pacte du sang, son conjoint par le rite de l'hiérogamie, son convive par le rite du repas de communion au cours duquel l'Esprit (i. e. l'initiateur médium) et le récipiendaire se mettent les mets dans la bouche l'un de l'autre; l'initié devient pour l'Esprit un autre lui-même.

10 A titre d'exemple, Cfr. A. Makarakiza, *La Dialectique des Barundi,* Thèse de doctorat en philosophie, Université Grégorienne 1957, manuscrit. — J. C. Bajeux, art. *Mentalité Noire et Mentalité Biblique,* dans *Des Prêtres Noirs s'interrogent,* Ed. du Cerf 1956, p. 57—82.

11 Pourquoi adopter en bloc ces rites antiques, nés dans une culture différente, alors qu'il semblerait plus normal d'instaurer un cérémonial s'inspirant des manifestations religieuses africaines? Un examen attentif du problème montrerait que l'Eglise en Afrique, évoluant dans une ambiance de cultes à mystère, doit se tenir vis-à-vis d'eux sur la même réserve que l'Eglise antique à l'égard des religions mystériques, sous peine d'être contaminée par la mentalité magique et animiste. De par ailleurs les rites baptismaux, loin d'être le produit d'une culture hellénistique ou autre, plongent leur racine dans la Bible et, de ce fait, sont en relation étroite avec la Révélation. Ils constituent un patrimoine chrétien caractéristique, dont la richesse surpasse de loin les maigres emprunts qu'on pourrait faire à la symbolique locale. Enfin ils contiennent des éléments communs avec les données religieuses africaines, p. e. l'eau lustrale, le parrainage, l'imposition du nom, la *sphragis* etc., et surtout, satisfaisant les aspirations du sens religieux africain, ils répondent aux exigences de l'adaptation psychologique, qui est de soi la plus importante.

la prière, à la vertu; des réunions proprement religieuses sont organisées le dimanche. Mais l'élément prédominant réside dans les instructions religieuses, avec, naturellement, des examens qui décident le passage d'un cycle à l'autre. Ces examens marquent pratiquement les grandes étapes du catéchuménat ... et donc de l'initiation chrétienne. Cette structure scolaire, profane, nous reporte bien loin de l'ambiance de mystère qui imprègne ordinairement les relations des Noirs avec le monde invisible. Or, pour la bonne réussite de la formation religieuse de l'âme, pour le développement surtout des vertus théologales, pour la prise de contact personnel avec Dieu et avec le Christ, il est nécessaire que le catéchuménat plonge dans une ambiance sacrale. A cette fin, des rites sont nécessaires. Ces rites, nous les trouvons dans l'antique liturgie baptismale.

2° Structures du catéchuménat antique et du catéchuménat missionnaire

Pour les transposer dans nos catéchuménats missionnaires, il faut naturellement tenir compte de certains aspects différents qu'offrent le catéchuménat de l'antiquité et le catéchuménat moderne.

Les rites catéchuménaux constituent une pédagogie divino-humaine, préparant et disposant de plus en plus les âmes à la réception du rite définitif de l'initiation sacramentelle, qui incorpore pour toujours au Christ et à l'Eglise. Le moment où ils sont administrés est donc loin d'être indifférent; pour le choisir, il faut tenir compte du degré de développement de la Foi, des dispositions morales, de l'ouverture des âmes à l'action de la grâce.

Ceci nous amène à examiner quelques particularités du catéchuménat actuel, notamment en ce qui regarde les catégories des catéchumènes et la dispensation de l'enseignement doctrinal.

a) Les catégories des catéchumènes:

Comme nous l'avons déjà insinué, les catéchumènes sont répartis en différents groupes, d'après le cycle des matières qui leur sont enseignées. Ces catégories n'ont donc aucun rapport avec la distinction faite aux IV^{ème} et V^{ème} siècles entre *audientes* et *competentes* (ou *electi*), époque où l'on entrait en masse au catéchuménat sans toutefois vouloir assumer toutes les obligations chrétiennes par la réception du baptême [12]. Ce qui caractérisait alors les *competentes,* c'était la détermination d'embrasser le christianisme dans sa plénitude, la volonté délibérée de recevoir le baptême. A ce point de vue, tous nos catéchumènes sont des *competentes;* ils veulent le baptême et s'astreignent aux obligations morales de la vie chrétienne. Le postulat actuel, qui précède le catéchuménat, peut-être équiparé à l'antique catégorie des *audientes* (avec cette différence cependant que les *audientes* du IV^{ème} siècle retardaient très facilement la réception du baptême); tout comme jadis, l'effort pastoral auprès des postulants consiste surtout à les décider à embrasser la vie chrétienne; ils sont presqu'entièrement laissés aux soins des catéchistes.

12 Cfr. de Puniet, art. *Catéchuménat,* dans *Dict. Arch. Chrét. et Lit.,* Tôme II, col. 2589—2590, 2596, 2602.

C'est en fonction des *competentes* que l'Eglise, au IV^{ème} siècle, a organisé pratiquement le catéchuménat, tant pour ce qui regarde les catéchèses que pour ce qui a trait aux rites. Dans le catéchuménat missionnaire actuel, il en va de même: c'est en fonction des catéchumènes, et non pas des postulants, que s'est organisé le ministère sacerdotal, avec ses instructions progressives, la formation morale et religieuse. Pour ce qui regarde les rites — outre qu'ils devraient aller de pair avec cette catéchèse sacerdotale —, du fait qu'ils ont été institués par l'Eglise en vue des *competentes*, ils devraient s'échelonner sur toute la période de préparation effective et résolue au baptême, c'est-à-dire sur toute la durée du catéchuménat, — et ne pas être réservés exclusivement à la dernière catégorie.

Des circonstances locales pourraient faire adopter une autre solution, par exemple dans les endroits où, la population étant très clairsemée, la véritable préparation au baptême se fait en rassemblant les catéchumènes pendant plusieurs mois dans des villages spécialement construits à cette fin près de la mission.

Lorsque les catéchumènes ont parcouru tout le cycle d'instruction et que leur conduite morale est jugée satisfaisante, ils sont admis au baptême. Cette admission est faite par le curé après examen et enquête. C'est une véritable «élection» au baptême. De fait, ces catéchumènes sont alors dans les mêmes conditions que les *electi* (ou *baptizandi*) des II^{ème} et III^{ème} siècles, pour lesquels, au terme d'un catéchuménat non diversifié entre *audientes* et *competentes*, il suffisait de ménager une préparation plus intense d'ordre religieux, en vue de mettre leurs âmes dans les dispositions les plus aptes à la réception digne et fructueuse du baptême [13]. Actuellement cette préparation des *electi* se fait par une retraite de plusieurs jours, au cours de laquelle ils reçoivent le baptême et l'eucharistie, et si possible, la confirmation.

b) La dispensation de l'enseignement doctrinal

Des différences séparent également le catéchuménat missionnaire et le catéchuménat antique, en ce qui concerne la dispensation de l'enseignement doctrinal.

Grâce à la répartition actuelle des catéchumènes en catégories, l'instruction et la formation sont progressives. Cependant la mémorisation du texte du catéchisme fait que très tôt ils ont une connaissance générale, quoique très vague, de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Il faut surtout remarquer que, dès le premier cycle du catéchuménat, les catéchèses portent sur le Symbole des Apôtres, puisque sont expliquées alors les vérités de la Création, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Sainte Trinité, de la vie future. Ceci marque sans doute une différence très nette avec le catéchuménat antique. La discipline de l'arcane faisait qu'on renvoyait à l'époque la plus proche possible du baptême l'explication des vérités spécifiquement chrétiennes contenues dans le Symbole de la Foi; conséquemment, la tradition et la reddition du Symbole étaient

13 Cfr. de Puniet, a. c., col. 2584—2585.

réservées à la préparation prochaine du baptême. Le plus long temps du catéchuménat était consacré à la formation morale, grâce aux lectures et commentaires de l'Ecriture Sainte et de la Didachè.

Cette différence de méthode dans la dispensation de l'enseignement doctrinal commande certaines adaptations quant au moment où seront placés les rites initiatiques. Donnons un exemple: vu que tout le premier cycle du catéchuménat est dominé par le Symbole de la Foi, sa tradition solennelle trouve sa place normale au cours des premières semaines de ce cycle. Cette cérémonie conférerait, à cette étape de l'initiation, son sens profondément surnaturel et la placerait dans l'ambiance sacrale souhaitable. Dans ce même ordre d'idées, une première reddition du Symbole pourrait se concevoir comme couronnement à cette première phase de l'initiation chrétienne, comme rite de passage à la catégorie suivante.

c) Les circonstances locales:

Tout ceci laisse entendre qu'il faut beaucoup de souplesse dans l'organisation pratique de l'initiation chrétienne. L'examen des contingences locales, géographiques et démographiques, ne ferait que renforcer cette conclusion, de même que l'évaluation des possibilités concrètes de l'apostolat missionnaire pour lequel un nombre infime de prêtres se trouve en face de tâches pastorales auxquelles déjà il ne peut suffire. A titre d'exemple signalons que, si les baptêmes solennels sont conférés de préférence à la date de Pâques dans les diocèses où les chrétiens sont peu nombreux, c'est une impossibilité dans les grandes missions de 20, 30, 40000 fidèles, desservies par 3, 4 ou 5 prêtres seulement. Tout le temps du carême est entièrement absorbé par le soin spirituel des fidèles: retraites pascales, confessions, au point qu'il est illusoire de songer à y ajouter la préparation du groupe des *baptizandi* qui s'élève, dans ces grosses missions, à plusieurs centaines; les baptêmes solennels d'adultes se font 3 ou 4 fois l'an, à des moments où le travail pastoral auprès des fidèles est moins absorbant.

3° Ce que la pastorale missionnaire attend des rites baptismaux

Tenant compte de ces particularités du catéchuménat missionnaire, nous pouvons maintenant examiner concrètement comment des rites, répartis sur toute la durée du catéchuménat, pourraient assurer une initiation chrétienne qui remédierait dans une certaine mesure aux lacunes signalées au début de cet exposé.

Le premier temps majeur dans la préparation au baptême est le passage du groupe des postulants à celui des catéchumènes. N'est-ce pas ici que devrait prendre place l'antique cérémonie d'admission au catéchuménat, autrement expressive que la remise de la médaille actuellement en vigueur? Ces postulants, en quête de salut, se présentent à l'Eglise. Leur conduite a déjà été quelque peu éprouvée durant le postulat; ils sont au courant des principales obligations morales; leur entrée au catéchuménat est pratiquement un premier engagement de leur part à renoncer au paganisme et à vivre selon les normes chrétiennes; ils s'incorporent déjà,

en quelque sorte, au Peuple de Dieu. Toutes ces dispositions, présentes dans les âmes à des degrés divers, mériteraient d'être explicitées, voire suscitées, par des rites. Le rite de l'*examen du candidat,* au cours duquel les parrains se portent garants de la volonté de leur filleul de rompre avec le paganisme et l'immoralité, est déjà une renonciation à Satan et à ses anges, aux cultes animistes et à la magie, dont nous avons signalé plus haut l'importance. L'exorcisme par *exsufflation* lui confère la force du Christ pour être fidèle à cette renonciation. La *consignation* marque son appartenance au Christ, comme jadis les tatouages et autres marques païennes signifiaient la consécration à l'Esprit honoré dans le paganisme; il aperçoit déjà vaguement dans la croix l'instrument de la victoire du Christ sur les puissances démoniaques et sur la mort; la consignation est, anticipativement au baptême, une communication de cette victoire du Christ. L'*imposition du sel bénit* vient parfaire toute cette symbolique surnaturelle: préservant de la corruption, le sel bénit donne la grâce de résister à l'action nocive du démon. Enfin par le rite de l'*imposition des mains,* il entre en participation des bénédictions divines, faveurs que désormais il recherchera à l'exclusion de toute autre protection du monde invisible auquel il a renoncé. — Pour conférer ces rites dans une ambiance religieuse, on aura introduit les catéchumènes à l'église. Pour eux, psychologiquement, c'est entrer dans le Peuple de Dieu. La pastorale devra veiller à leur découvrir tout le symbolisme et le sens communautaire de cette première *entrée officielle à l'église* [14].

En somme, ces différents rites, qui composent la cérémonie d'admission au catéchuménat, mettent en demeure de préciser les dispositions d'âmes qui sont les préambules de la Foi; ils amènent le catéchumène à dire, au Dieu du Salut leur *«volo credere»;* l'action divine, opérant invisiblement lors de la collation de ces rites, changera ce *«volo credere»* en un *«credo»;* l'intervention des parrains supplée aux obscurités et aux faiblesses de leur foi embryonnaire.

Cette première expérience chrétienne doit s'approfondir. L'Eglise antique nous en indique la méthode, elle qui renouvelait fréquemment les exorcismes, les impositions de mains, les consignations, les remises de sel bénit, que Saint Augustin appelait les sacrements des catéchumènes. (Sermon 227 passim, 228/3.)

Cependant, en plus de ces rites administrés communément, chacune des grandes étapes du catéchuménat devrait être marquée par une céré-

---

[14] L'imposition du nom chrétien revêt une importance particulière. Dans les cérémonies initiatiques païennes, le passage de la mort à la vie est symbolisé par un nom nouveau que reçoit le myste, nom religieux qui définit son nouvel état d'adepte de tel Esprit. Un rite chrétien pourrait exploiter cette valeur culturelle.

Dans les endroits si nombreux où l'Islam est en extension, la cérémonie d'imposition du nom chrétien devrait se placer dès les débuts du catéchuménat. En effet, l'agrégation à l'Islam est très rapide et se concrétise dans l'imposition d'un nom musulman. L'imposition d'un nom chrétien constitue comme une prise de possession du christianisme, mettant pour autant celui qui en est revêtu à l'abri du prosélytisme islamique, en même temps qu'il lui enlève le complexe d'infériorité inhérent au fait de ne porter qu'un nom profane. Cfr. Walbert Bühlmann OFMCap, *Taufname und Taufpatron* bei den Missionschristen mit besonderer Berücksichtigung Ost-Afrikas. Nouv. Revue de science miss. VIII, 1952, 1—20.

monie qui, en même temps qu'elle détermine une expérience religieuse en rapport avec la formation en cours, sera source de grâce pour les âmes.

Ces cérémonies, qui feront avancer chaque fois d'un pas vers le baptême où se résoudra le conflit avec Satan, semblent devoir comporter deux aspects: un aspect négatif, de lutte avec Satan, grâce à l'administration d'exorcismes, et un aspect positif, qui est celui de la conversion à Dieu, de l'adhésion au Christ, sous une forme ou l'autre.

Les catéchumènes de la première catégorie sont normalement appliqués à l'étude du dogme et de la morale, l'explication des sacrements étant remise à plus tard. En vue de les introduire, par manière d'initiation, dans le Mystère du Salut, trois cérémonies semblent indiquées: la tradition du Symbole, la tradition du Pater, et un premier acte officiel de renonciation au démon et d'adhésion au Christ.

On a déjà dit le sens que revêtirait la tradition du Symbole à ce stade de l'initiation. Remarquons en outre que, dans les civilisations sans écriture, les croyances propres aux tribus sont transmises aux jeunes générations par les Anciens, qui eux-mêmes les tiennent de leurs ancêtres. Cette transmission est une «tradition» au sens fort du terme *(paradôsis)* dont l'origine remonte aux fondateurs du clan et, par leur intermédiaire, aux esprits tutélaires. On voit par là avec quel grand soin et quel esprit religieux doit être faite la tradition du symbole: mystère caché jadis en Dieu, qu'il nous a révélé ces derniers temps en Jésus-Christ et qui nous est transmis tel quel par l'Eglise; révélation qui doit transformer toute notre vie, auparavant semblable au vieil Adam, désormais réformée selon le prototype du Christ. Cette présentation du Symbole, nous la lisons dans l'allocution épiscopale des *Ordines Romani* [15].

La Tradition du Pater trouve sa place tout naturellement dans ce même cycle, lorsque le catéchiste en arrive à l'explication des mystères de la vie de Notre Seigneur. La valeur éducative de cette cérémonie est de donner aux catéchumènes, par une expérience de vie, l'esprit chrétien de prière: la prière avec le Christ et dans le Christ.

D'habitude, la première partie de la catéchèse (dogme et morale) est enseignée deux fois en entier à chaque groupe. Entre les deux cycles, on pourrait demander aux catéchumènes une prise de position personnelle vis-à-vis du paganisme et du christianisme. Cet engagement chrétien, à vrai dire, leur a déjà été demandé lors de leur inscription au catéchu-

---

15 Au point de vue moralité, il est à remarquer que les conceptions ancestrales reflètent plutôt un positivisme juridique basé sur une morale de groupe et le conformisme social; de plus, les cultes animistes et la magie favorisent le servilisme dans le comportement moral, servilisme qui persévère chez bon nombre de chrétiens pour qui la vie morale est conçue comme la pratique matérielle des commandements. En vue d'initier à une vie morale qui soit personnelle, religieuse et évangélique, on pourrait se demander s'il ne serait pas très profitable de prévoir une cérémonie spéciale, conçue dans le but de «transmettre» la morale évangélique comme cela se fait, lors de sa tradition du Symbole, pour les vérités de la Foi. On y présenterait le Dieu de l'Alliance, faisant un pacte avec l'homme — l'idée de l'alliance appartient au fond culturel négro-africain — et on ferait ressortir la contre-partie que Dieu attend des catéchumènes en leur faisant revivre dans ses perspectives actuelles les phases abrahamites (marche devant ma face, sois parfait), mosaïque (le Décalogue) et évangélique (sermon sur la montagne et charité) de la révélation morale.

ménat. Mais alors, c'étaient leurs parrains qui s'étaient portés garants de leurs dispositions. Il était d'ailleurs trop tôt pour demander à leur foi commençante une option vraiment éclairée. Arrivés au stade d'instruction où nous sommes, ils connaissent le dogme du péché originel et la doctrine des péchés personnels; par l'étude de l'Incarnation et de la Rédemption, ils savent qui est Jésus-Christ et quel est le salut qu'il apporte aux hommes. En toute connaissance de cause leur foi, désormais suffisamment éclairée, peut poser un acte d'engagement chrétien vraiment personnel, conscient et profitable à leur vie spirituelle. Dans ce but, on pourrait leur faire accomplir un premier acte public de renonciation personnelle à Satan et d'adhésion au Christ [16]. Les formules de renonciation à Satan devraient être conçues de telle manière qu'elles impliquent, nommément, le rejet absolu et explicite des Esprits honorés dans la région et l'abjuration des pratiques païennes locales [17]. Renoncer à Satan, en général, n'engage pas à grand'chose. Mais renoncer à tel Esprit, présenté comme son suppôt, engage tout l'homme, avec ses croyances du passé et ses craintes ataviques. Traitant ces Esprits comme ils le méritent, sans qu'il s'en suive aucune punition de leur part, porterait un coup très rude à la crainte superstitieuse, connaturelle à la mentalité magique. Cette prise de position claire et courageuse est de la plus haute importance pour l'engagement chrétien. N'est-ce pas son absence qui explique le cas de *baptizandi* qui, la veille de leur baptême, se font consacrer à l'Esprit national, afin d'être heureux et protégés dans l'état chrétien qu'ils allaient embrasser le lendemain. De tels catéchumènes avaient entendu, certes, des exigences de la foi, et cela pendant 4 ans; mais ils les avaient entendues seulement; on ne les leur avait pas fait vivre réellement, en les acculant à un engagement explicite et public. — L'acte d'adhésion au Christ doit être tel qu'il exclue absolument tout recours ultérieur aux esprits et aux génies du paganisme, sinon le syncrétisme religieux, que nous craignons tant, n'aura pas l'antidote voulu dans la profession publique de la Foi. Le rituel byzantin a conservé un rite très expressif pour cet acte d'adhésion au Christ.

Le passage des catéchumènes à la catégorie suivante constitue un pas important: ils approchent du but; encore une petite année, et ils seront baptisés. La première série d'instructions est terminée et l'explication des sacrements va commencer. Une première *redditio Symboli,* précédée naturellement d'exorcismes, trouve sa place toute indiquée à ce stade de la formation. Elle est, en somme, la profession publique et solennelle de la Foi qui leur a été expliquée jusqu'à présent. En guise d'introduction à l'étude des sacrements, on pourrait faire suivre la *redditio Symboli* par une imposition solennelle du sel bénit; le sel serait alors présenté comme symbolisant le don de Sagesse qui éclaire l'intelligence et réchauffe le

---

16 A Carthage, du temps de Tertullien, ce rite se faisait deux fois. Il avait place d'abord parmi les cérémonies du catéchuménat. Au moment de l'administration du baptême, le catéchumène renouvelait cet engagement en un acte suprême. Cfr. de Puniet, a. c., col 2588.

17 «La renonciation à Satan semble être directement en rapport avec l'abjuration de l'idolâtrie»: Daniélou, *Bible et Liturgie,* p. 38.

cœur: «Recevez le sel de la sagesse, dit le Rituel, qu'il vous serve à obtenir la vie éternelle.»

Enfin, à une dernière catégorie de catéchumènes est réservée l'explication détaillée de l'Eucharistie et de la Pénitence. On les prépare plus directement au baptême qui n'est plus éloigné que de trois mois. L'entrée dans cette catégorie pourrait être marquée par le rite de l'*effetatio* et par l'onction de l'huile sainte.

A la fin de ce dernier cycle de formation, les catéchumènes sont admis au baptême. Cet acte juridique serait revêtu d'un sens religieux si l'antique cérémonie d'élection était remise en honneur. Cette cérémonie pourrait servir d'ouverture à la retraite immédiatement préparatoire au baptême. Comme préliminaires à l'ablution baptismale, l'ancienne liturgie fait rénover le pacte de renoncement à Satan et d'adhésion au Christ, la *redditio Symboli* par une profession de foi trinitaire.

Le conflit avec Satan est irrévocablement résolu dans le rite baptismal, qui est mort au vieil homme esclave du démon, et résurrection dans le Christ, incorporation au Christ vainqueur de la mort et de Satan. Ce symbolisme de mort et de résurrection trouve des pierres d'attente, nous l'avons vu, dans les initiations religieuses africaines. A cet acte décisif, il est certain que, grâce aux rites échelonnés depuis son inscription, le catéchumène sera pleinement préparé, dans son intelligence, dans sa volonté et dans son cœur [18].

L'initiation chrétienne, pratiquée dans de telles perspectives, nous semble si vitale, si baignée de grâces, si exigeante également pour la volonté, qu'elle doit avoir pour conséquence, avec la grâce de Dieu, de former des chrétiens animés d'une foi plus personnelle, et donc, en soi, moins sujette aux compromissions avec le paganisme. La méthode n'est pas de soi infaillible, pas plus qu'elle ne l'était dans la primitive Eglise. Songeons au nombre des *libellatici* et des *sacrificati* au temps des persécutions de Dèce et de Dioclétien. Cependant l'atmosphère religieuse dans laquelle se déroulent ces rites fera qu'il y aura plus de prières et plus d'esprit surnaturel. Et ne sont-ce pas ces éléments qui, en fin de compte, attirent la grâce de Dieu sur la faiblesse humaine et obtiennent la persévérance des Chrétientés.

---

18 Les populations négro-africaines ont le sens religieux très développé, aussi la multiplicité des rites initiatiques est-elle recommandable. Il peut en être autrement dans d'autres civilisations. Ces positions ne sont pas inconciliables: certains rites pourraient être imposés obligatoirement, d'autres au contraire laissés à la discrétion de l'Evêque qui fixerait une ligne de conduite pour tout son diocèse. Le rituel des malades et des moribonds nous offre un bel exemple de cette soupplesse qu'il serait souhaitable d'imiter pour le catéchuménat.

Fehlbeurteilung der Eingeborenenpsyche in der Südseemission

Von P. Carl *Laufer* MSC.

Es gab eine Zeit, da mußte ein de las Casas seinen christlichen Spaniern erst anhand eines päpstlichen Reskriptes beweisen, daß auch die Indianer der Neuen Welt eine Seele besäßen und demzufolge als wirkliche Menschen anzusehen und zu behandeln seien. Die Missionare, die mit den Eroberern nach Amerika gezogen waren bezw. ihnen später dorthin nachfolgten, waren zwar alle von dieser so selbstverständlichen Wahrheit zutiefst überzeugt, sonst hätten sie nicht ihr ganzes Leben der Rettung der Seelen verschrieben. Aber auch sie hatten als Kinder ihrer Zeit Schwierigkeiten, das von ihnen postulierte Menschentum der Eingeborenen als ein Menschentum anzuerkennen, das dem ihrigen ebenbürtig war und eine verständnisvolle Hochachtung seiner andersgearteten Ausdrucksformen verlangte. Es war für manche von ihnen durchaus nicht leicht, gegen den Strom der zeitgenössischen Anschauungen anzuschwimmen, die eingeschlagene Richtung beizubehalten und das einmal festgelegte Ziel der Heidenbekehrung zu erreichen. Die Methoden der Missionierung haben sich im Verlauf der Geschichte geändert und vervollkommnet, man hat immer wieder versucht, neue Wege einzuschlagen, zumal in unseren Tagen, wo die Entwicklung der modernen Ethnologie und der vergleichenden Religionswissenschaft uns eine Fülle vollkommen ungeahnter Perspektiven eröffnet hat.

Früher sah man im Heidentum vielfach nur Nacht und Gottlosigkeit und sprach von den Heidenvölkern als von Menschen, die im Todesschatten sitzen. Fast alles war Aberglaube, Götzendienst und Unmoral und hatte keinen anderen Wert, als mit der Wurzel ausgerottet zu werden. Ehrfürchtig blickte man zu den Sternen auf und betrachtete an ihnen die Unendlichkeit Gottes, man erfreute sich an der bunten Farbenwelt der Blumen und fand in ihr die Schönheit des Schöpfers symbolhaft ausgedrückt, im Spiel der Jahreszeiten sah man seine Allmacht und Güte. Aber von den Menschen als den eigentlichen und eindeutigsten Ebenbildern Gottes sprach man fast nur in abstracto und suchte nach Ausflüchten, wenn man beispielsweise Botokuden, Niamniamneger oder gewisse Neuguineatypen in diesen Bilderrahmen einzuspannen versuchte. Heute, wo man durch ehrliche Tiefenforschung so ziemlich bei allen Heidenvölkern eine echte Religiösität, einen Gottesglauben und bindende Moralgesetze festgestellt hat, geht man auf einmal soweit, auf Grund der positiven Forschungsergebnisse aus dem Allgemeinbewußtsein der Menschheit sogar eine Art Gottesbeweis zu eruieren. Mit Recht hat der große Missionsbischof Le Roy betont, daß Gott sich irgendwie in einer jeden vernünftigen Kreatur offenbart habe und daß der Priester und Missionar, der das Studium der außerchristlichen Religionen außer acht läßt, ein ganzes Stück natürlicher Offenbarungswahrheiten Gottes übersieht [1]. Im Prinzip sind wir also heutigentags dazu gekommen, im Menschen, und auch im unscheinbarsten und primitivsten, wahrhaft Gottes grandiose Selbstoffenbarung zu entdecken und zu verehren. Das bedeutet einen ungeheuren Wechsel der Auffassung, der sich auch auf die praktische Missionierungsarbeit und ihre Methodik fruchtbar auswirken muß!

---

1 Vergl. Le Roy, Die Religion der Naturvölker, Rixheim 1911, S. x.

Allerdings wird es noch eine ganze Weile dauern, bis das Verständnis für diese moderne Problemstellung zum Allgemeingut aller Missionare und Missionsleiter geworden sein wird. Aber die Zeit drängt, und die Missionsenzykliken der letzten Päpste reden eine deutliche Sprache, auf die man hören sollte, ehe es zu spät ist!

Wenn ich an meine eigene Studienzeit zurückdenke, die doch eine mehr oder weniger direkte Vorbereitung für den Missionarsberuf darstellte, dann muß ich gestehen, daß damals während des ersten Weltkrieges und in den darauf folgenden Jahren unser Wirkungsfeld in der Südsee noch allzu sehr mit dem Brandmal von «Kannibalismus und heidnische Greuel» behaftet war. Wir hörten fast nur von Animismus und Götzendienst, von Kopfjagden und Auffressen von Kindern, Feinden und Verwandten, von Versklavung der Frauen und von Geheimbünden voll scheußlicher Orgien, so daß wir uns manchmal fragten: Besitzen denn diese Insulaner überhaupt keine höheren, vergeistigten Ideen, überhaupt keine guten und edlen Charakterzüge, die diese Menschen einem lieb und teuer machen könnten? Und doch hatte es in der Frühgeschichte unserer Südseemission genug Lichtblicke gegeben, die darauf hinwiesen, daß hinter der äußeren Fassade des Eingeborenenlebens noch reiche Schätze verborgen lagen.

Bereits 1875 hatte Rev. G. Brown von der Methodistenmission auf der Neulauenburggruppe die Arbeit aufgenommen und den Glauben an ein Höchstes Schöpferwesen vorgefunden, das von den Eingeborenen Nara i tara dat (He who made us) genannt wurde. Man betet zu ihm, aber viel Traurigkeit und Furcht scheint mit seiner Verehrung verbunden zu sein: Er hört unser Lachen und unsere Freuden, aber er sagt: Freuet Euch nicht, denn bald müßt Ihr sterben! Nara hat ein reges Interesse am Schicksal der Menschen und beschützt sie vor den Nachstellungen der bösen Geister. Er selbst ist zu gut, als daß er die Menschen bestrafte, diese Funktion überläßt er den Kaias [2]. Der Forscher Börnstein schrieb später über dasselbe Gebiet: Der Schöpfer Tiliki erstand aus dem Nichts. Er schuf die Sonne, den Mond, die Erde und dann aus einem Baum auch das erste Weib. Nach einer andern Version schnitt er das Weib aus dem Körper des ersten Mannes [3]. Im Jahre 1902 gründete P. Abel MSC die Station Marianum auf Neuirland; nach einer seiner Predigten machte ihm der alte Häuptling Sokib aus Tubusera die Offenbarung: «Du allein sprichst die Wahrheit. Was Du uns da lehrst, das habe ich immer in meinem Innern verspürt. Du bist der erste, der es laut ausspricht, und ganz wahr ist das, was Du sagst [4]!» Eine ähnliche Erfahrung machte P. J. Meier MSC, der erste Missionar des Sulkastammes. Als er einmal die 10 Gebote erklärt hatte, entgegnete ihm der alte Heide E Rougua: " These things are not new to us we are fully aware of them, although we act against them frequently. I am an old man now. When I was a boy, I was tought these lessons by my relatives who had not learned them from any white man,

---

2 G. Brown, Melanesians and Polynesians, London 1910, p. 199.

3 Börnstein, Ethnologische Bilder aus dem Bismark-Archipel, Bäßler Archiv V, Berlin 1916, S. 244.

4 In W. Schmidt, Die moderne Ethnologie (L'Ethnologie moderne), Anthropos I, 1906, SS. 974 f, Anm. 1

but knew them all by themselves ...[5]" P. Kleintitschen veröffentlichte vom Stamm der Gunantuna drei zusammenhängende Schöpfungsberichte, in der von einem namenlosen Geist die Rede ist, der in tiefer, dichter Finsternis existierte, bevor Sonne und Mond ihr Licht gaben, der in fast biblischer Weise das erste Menschenpaar schuf und die Urehe einsetzte[6].

Aber all diese positiven Befunde, die sich um ein Beträchtliches vermehren ließen, wurden noch zu wenig bewertet und wohl kaum in die religiöse Unterweisung mit eingebaut. Erst sehr viel später ging man dazu über, das Glaubensgut aller Eingeborenen von Neubritannien und Neuirland systematisch zu durchforschen und kam zu ganz erstaunlichen Ergebnissen: Bei sämtlichen Inselstämmen, die unter unsere Kontrolle kamen, ist eine Art Gottesbegriff festgestellt worden, der gerade bei den unberührtesten Primitivstämmen der Baining am reinsten in Erscheinung trat[7]. Diese Tatsachen können heute auch von den vorsichtigsten Skeptikern nicht mehr geleugnet werden, so daß auch die ethnologische Fachliteratur sie aufgenommen und für ihre Zwecke ausgewertet hat. Ein bekannter Universitätsprofessor der Völkerkunde bekannte vor kurzem: «Zum erstenmal hat sich das Dunkel, das bislang über Melanesien lag, gelichtet und hat uns die dortigen Völker als Menschen näher gebracht!» Man fragt sich mit Recht, wieso es möglich war, daß diese Erkenntnisse solch lange Zeit hindurch für uns Geheimnis geblieben sind. Ich sehe den Grund für diese Retizenz von seiten der Eingeborenen darin, daß eben die religiösen Überzeugungen für unsere Leute das Heiligste darstellen, was nie vor Fremdstämmigen, zumal den weißen Eindringlingen, profaniert werden darf. Seit der Entdeckungsgeschichte hatten die Südseeinsulaner den weißen Mann fast nur von der üblen Seite her kennen gelernt: Die ersten europäischen Seefahrer waren rauhe Gesellen gewesen, die nachfolgenden Walfischfänger noch mehr, und bis zur Jahrhundertwende noch betrieben gewissenlose Anwerber ihre Sklavenjagden in diesen Gewässern. Was diese Eindringlinge im Laufe der Geschichte gesündigt hatten, lebt noch heute fort im Gedächtnis der Eingeborenen, so daß es zu häufigen blutigen Zusammenstößen kam, als die Weißen schließlich damit anfingen, sich auf den Inseln seßhaft zu machen. Als die ersten Missionare hier und dort ihre

---

5 J. Meier, Reminiscences (A Memoir), Special Issue of the «Chronicle», Reading, Pa, U. S. A. Nr. 18, July 1945, p. 34 f. Alle Moralgesetze werden zurückgeführt auf die Autorität eines Höchsten Wesens, E Nut geheißen.

6 A. Kleintitschen, Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes von Paparatava, Anthropos-Bibliothek, Münster 1924, SS. 18 ff.

7 Vergl. C. Laufer, Rigenmucha, das Höchste Wesen der Baining, Anthropos 41/44, 1946/49, SS. 497—560; derselbe, Gott und das Aschenbrödel der Südsee, Hiltruper Monatshefte 1950, S. 184 f; derselbe, Blinkende Sterne in Tropennacht, Hil. Monatshefte 1951, SS. 8 f; derselbe, Die Mission als geistiger Wiederaufbau der Menschheit, Zeitschr. f. Miss. u. Religionswissenschaft, Münster 1950, SS. 168 ff; derselbe, Igal und Mana, eine religionswissenschaftliche Studie, ibid. Münster 1952, SS. 139 ff; derselbe, Notes on New Britain Religion, Mankind, Sydney 1952, p. 382; derselbe, Aus Geschichte und Religion der Sulka, Anthropos 50, 1955, SS. 32—54; derselbe, Der Glaube an ein Höchstes Ursprungswesen, in Frankfurter Allg. Zeitung, 4. Dez. 1956, S. 8.

Bez. der religiösen Verhältnisse Neuirlands vergl. K. Neuhaus, Das höchste Wesen, Seelen- und Geisterglaube, Naturauffassung und Zauberei bei den Pala Mittel-Neumecklenburgs, Vunapope 1934.

Liebestätigkeit zu entfalten begannen, hatten sie naturgemäß keinen leichten Stand. Voll des Seeleneifers zwar, aber jeglicher Erfahrung bar, zeigten sie kaum ein tieferes Verständnis für das religiöse Eigenleben der Eingeborenen und missionierten auf europäischer Grundlage ohne die notwendige Anpassung. Gewiß wurde die Methodik immer besser und vollkommener in dem Maße, als die Erfahrung wuchs; aber inzwischen hatten die Eingeborenen gelernt, welche Dinge sie öffentlich nicht sagen oder tun durften, wollten sie sich die Finger nicht verbrennen, und so führten sie eine Art Doppelleben, was bei den Methodisten noch viel auffälliger in Erscheinung trat als bei den Katholiken. «Ave tade = Wir halten den Sonntag wie die Weißen» hieß es da, «und folgen in der übrigen Zeit unserem eigenen Brauchtum!»

Das war im Grund genommen kein schlechter Wille oder gar pharisäische Verlogenheit, sondern die Enttäuschung, nicht recht verstanden zu sein, und die Befürchtung, immer mehr vom eigenen Kulturgut zu verlieren. Denn, wo immer ein Missionar es verstand, sich dem Denken der Leute anzupassen, ihren altüberkommenen Bräuchen soweit wie möglich Achtung entgegenzubringen oder diese gar zur Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes heranzuziehen, da tauten die Eingeborenen erst zaghaft verwundert, dann aber enthusiastisch bereitwillig auf und schenkten rückhaltlos Vertrauen gegen Vertrauen! Darauf hatten sie ja all die Jahre hindurch gewartet, daß jemand sie ernst nähme und nicht verdamme, sondern segne, daß jemand die Saiten im Innersten ihres Herzens fände und zum Klingen brächte, statt sie zu zerreißen als wertlosen Tand. Und dann sprudelten sie gleichsam über, um ihre verborgensten Geheimnisse preiszugeben, damit ihr Priestervater daraus das Beste auswähle und das Fehlende ersetze. Wie aufgeschlossen und zutraulich wurden beispielsweise meine Eingeborenen von Rakunai, von denen mir mein Stationsnachfolger heute, nach zehn Jahren, berichten konnte: «Ich fühle mich sehr zufrieden unter den Rakunaiern: Sie tun alles, was man ihnen sagt!» Und wie glücklich und dankbar zeigten sich die Mali-Baining in Marungga, als ihnen gesagt wurde, daß ihr uraltes Brauchtum soviel des Guten enthielte, daß wir erstaunt seien und sie darum bäten, es beizubehalten und immer mehr zu vervollkommnen[8]!

So haben wir endlich nach langen Mühen und vielen Enttäuschungen erreicht, daß diese Menschen sich der Frohbotschaft Christi voll und ganz erschlossen haben, und zwar in einer Weise, die vorbildlich sein könnte für unsere Alte Welt. Jetzt sehen wir selber ein, wie wenig wir anfangs von unseren Leuten gewußt und wie oft wir sie falsch beurteilt haben! Nachdem wir einmal die undurchsichtige, harte Oberfläche ihres Seelenlebens durchbrochen hatten, leuchtete uns zunächst noch schwach schimmernd aus dem dunklen Hintergrund ein Gottesbild entgegen. Aber dieses Gottesbild schien so weit entfernt zu sein und so wenig Bezug auf das praktische Leben zu nehmen, daß wir geneigt waren, von einer otiosen Gottheit zu reden, wie es so manche ethnologische Lehrbücher darstellen. War es das wirklich? Oder mußten wir noch einmal umlernen und unsere

[8] Vergl. C. Laufer, Christliche Gemeinschaftsfeiern auf Neubritannien, NZM 1957, S. 148.

vorgefaßte Meinung korrigieren? Von vielen polynesischen Stämmen war es bekannt, daß ihr König eine so erhabene Stellung einnahm, daß gewöhnliche Untertanen nur durch besondere Mittelspersonen mit ihm verhandeln konnten und daß auch diese Mittler nur in ehrfürchtig gebeugter Haltung sich ihm nähern durften. Sonderbarerweise kennen auch unsere Melanesier — wenn auch in abgeschwächter Form — solch einen Instanzenweg. Wünschte z. B. ein Kind vom Missionar als dem Höhergestellten etwas, so trug es seine Bitte meist nicht persönlich vor, sondern schickte die Eltern, den Lehrer, den Hausburschen als Vermittler, und auf dem Umweg über diese Mittelspersonen ging der Bescheid wieder an den Bittsteller zurück. Wie das im Alltagsleben Brauch war, so auch und im besonderen in der Sphäre des Religiösen. So heißt es wörtlich bei den Mali-Baining: «Rigenmucha ist selbst zu licht und hoch, als daß ein sterblicher Mensch ihn erkennen oder erreichen könnte!» Da bleibt also nur der Umweg über die Ahnen, die bei Gott sind und doch wirkliche Menschen waren, wie wir es sind.

Und nun gewinnt der sogenannte «Ahnenkult», der das ganze private und öffentliche Leben unserer Südseeinsulaner ausfüllte, einen gänzlich neuen Aspekt. Ein oberflächlicher Beobachter kann überhaupt nichts anderes in all ihren Kultriten erkennen als die bizarre, unverständliche, ja vielleicht sogar abstoßende Fassade und gibt sich mit dem blasierten Urteil: «Alles Unsinn und Aberglaube» zufrieden. Erst dem Eingeweihten geht die volle Erkenntnis auf, daß alle Ehre, die den großen Ahngeistern erwiesen wird, letzten Endes auf das Höchste Wesen hingerichtet ist, dem die Stammesahnen als dessen Boten und Vertraute unmittelbar unterstehen. Sie geben den Dank und die Bitten ihrer Nachfahren weiter an den Schöpfervater und bilden die Kanäle, durch die seine Wohltaten und Segnungen wieder an die Stammeszugehörigen zurückfließen.

Und weiter: Wie das Höchste Wesen einmal im Anfang für die Menschheit sittliche Normen festgelegt hat, so ist es auch lebhaft daran interessiert, daß diese Normen eingehalten werden. Darum hat es Sanktionen aufgestellt und betätigt sich als oberster Richter, aber niemals als unterste Instanz. Die Bestrafung der Ungehorsamen überläßt Gott den sogenannten bösen Geistern. Auch sie stellen Kanäle dar, durch die seine Strafgerechtigkeit sich an den Delinquenten ausläßt. Weil das Höchste Wesen in sich gut ist, nimmt es gewöhnlich die Menschen gegen die Dämonen in Schutz, läßt ihnen jedoch dann freie Hand zu schaden, sobald die Menschen von ihm abzufallen versuchen und keine Rückkehr zum Gehorsam beweisen. Indem der Sünder Reue zeigt und sich vor den rächenden Gewalten beugt, erkennt er Gottes Autorität wieder an, und dieser gebietet den Dämonen von neuem Einhalt. So regelt sich alles im Leben der Eingeborenen in geordneter Weise, und von einer Otiosität Gottes kann durchaus keine Rede sein. Sicherlich ist mit einer derartigen Auffassung die Gefahr verbunden, daß die Werte leicht eine Umkehrung erfahren können: Eben weil Gott so entfernt und wesenhaft gut gedacht wird, verliert der Mensch die unmittelbare Furcht vor ihm und richtet sein Augenmerk ausschließlich auf die Abwehr der bösen Geister, die er nicht mehr durch Reue und Lebensänderung, sondern durch magische

Mittel zu beschwichtigen sucht. Und das ist in weitem Umfang heute schon der Fall bei vielen unserer Südseestämme, jedoch beileibe nicht bei allen.

Da wir gerade von der Moralität der Eingeborenen sprechen, möchte ich an dieser Stelle zwei Fehlurteile von seiten der Missionare aufführen, um die ganze Problematik unserer rein europäischen Auffassung zu beleuchten. Soviel ich mich erinnere, war es im Jahre 1932, als wir, eine Gruppe Patres, dem Kirchweihfest in Taulil beiwohnten. Bei Anbruch der Nacht rückten die benachbarten Uramot-Baining an, zu denen wir erst knapp zwei Jahre zuvor in freundschaftliche Beziehung getreten waren. Sie waren allesamt noch Heiden und wollten die christliche Feier durch Aufführung ihren eigenen kavat-Initiationstänze verschönern helfen. Den Auftakt gaben wie gewöhnlich die Frauen mit ihren eigenartigen Netztaschenreigen rings um den lodernden Scheiterhaufen herum. Dann aber stürzten plötzlich unter gellendem Aufschrei die Maskenträger aus dem Dickicht, umkreisten laufend und stampfend den Platz, sprangen durch den Feuerbrand und scharrten die Glut mit den bloßen Füßen auseinander. Alle hatten übergroße Sexualattrappen männlicher oder weiblicher Art vorgesteckt und wiegten in den Händen lebende Schlangen. Der tolle Wirbel der unheimlich wirkenden Schemen im ungewissen Lichtschein hielt die ganze Nacht über an bis zum frühen Morgengrauen, als die Männer sich erschöpft in den Busch zurückzogen und den Frauen die Schlangen als Festbraten zur Zubereitung überließen. Es versteht sich von selbst, daß die meisten von uns Europäern durch dieses außerordentlich drastische Schauspiel chokiert wurden und mißbilligend den Kopf schüttelten. Bislang hatte man die Baining ganz allgemein als solides, ernstes und moralisch hochstehendes Volk kennengelernt, und nun so ein obszöner Auftritt! Wie reimte sich das zusammen?

Freilich war uns schon damals aufgefallen, daß es sich bei diesem Nachttanz um ein religiöses Erlebnis von höchster Intensität handeln mußte, man brauchte nur den heiligen Ernst und die Ergriffenheit der zuschauenden Baining zu beobachten: Jedes Gespräch, Rauchen und Betelkauen wurde sofort beim Auftreten der Masken eingestellt, alte Männer standen gesenkten Hauptes da und weinten leise vor sich hin, Frauen wandten sich beiseite und schluchzten erschüttert auf, während die Kinder mit weiten, brennenden Augen und verhaltenem Atem die hin und her wogende Geisterwelt anstarrten. Aber erst sehr viele Jahre später ist es uns gelungen, den Schleier zu lüften und den psychologischen Hintergrund dieser dramatischen Schauspiele zu erkennen: Die kavat sind Mythenwesen in Taubengestalt, die Kleinkinder an sich locken und Erwachsene irrsinnig machen sollen. In der landläufigen Bildersprache steht das Wort aber auch für «Versucher» und «Ehebrecher» und zeigt damit eindeutig die Tendenz dieser bösen Geister an. Die Tatsache nun, daß man böse Geister, die man fürchtet, in Bildern und Masken darstellt, wenn man ihren unheilvollen Einfluß paralysieren will, ist in der Ethnologie sattsam bekannt. Zudem spielt bei unseren Baining auch noch ein pädagogisches Moment mit, wenn sie behaupten: «Unsere Kinder sollen daraus lernen, daß sie gehorchen müssen, falls sie nicht sterben wollen!» Diese sexuell betonten Nachttänze, die wesentlich einen Teil der Jugendinitiation dar-

stellen, sollen den Jungen klarmachen, daß das Geschlechtsleben gerade zur Zeit der Reife mannigfachen Gefahren und Verlockungen ausgesetzt ist; gäben sie diesen nach, so würden sie eben nichts anderes sein als kavat = Ehebrecher, die mit den bösen Geistern auf derselben Stufe stünden und vom ewigen Leben ausgeschlossen seien! Also nicht billige Erotik wird hier geboten, sondern gerade das Gegenteil: Indem man die unheiligen Versucher in Person darstellt, gewinnt man Macht über sie und kann ihre verderblichen Umtriebe bändigen und die Jugend eindringlich warnen. Bei Verkennung dieser Eingeborenenmentalität sind auch wir Missionare leicht geneigt, Dinge als unmoralisch zu verurteilen, die von der Seite auch der bereits christlich gewordenen Eingeborenen her gesehen ihre volle Berechtigung haben können. Und damit würden wir den Leuten ein schweres Unrecht antun, das sie in keiner Weise verdienen [9].

Nicht anders erging es uns bei der Etablierung der Mission im Kombe-Gebiet. Hier fanden sich vielerorts sogenannte moro-Statuen, männliche Holzschnitzereien, bei denen das Genitale zum Mund hinaufreichte. Also wieder ein Beispiel für die korrupte Phantasie und Zügellosigkeit dieser Menschen, die schon wegen ihrer Seeräuberei keinen guten Namen hatten! Und doch stellte sich mit der Zeit heraus, daß die Bildhauer in diese Werke ihrer Hände eine ganz andere Konzeption hineinlegten, nämlich die Idee der zweifachen Zeugung, wie sie in der ganzen Südsee bekannt ist. So künden vielerlei Mythen von einer Schöpfung durch das bloße Wort, das aus dem Munde des Höchsten Wesens oder vergöttlichter Ahnen kam und wie auf Geheiß des Schöpfers die Fortpflanzung des einmal geschenkten Lebens auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung weiterführt bis zum Ende der Zeiten. Und unter Moro verstehen die Kombe-Leute eben ihren vergöttlichten und in der Sonne personifizierten Stammvater. Ganz allgemein läßt sich die Behauptung aufrechterhalten, daß den sakralen, sexuell betonten Schnitzwerken und Bildern unserer Insulaner jedwede erotische Akzentuierung fern liegt [10]. Auf der Manusstation Mokareng sah ich als Abschluß der Kommunionbank zwei Pfeiler mit den übereinanderstehenden Figuren von Adam und Eva, Kain und Abel. Niemand nahm Anstoß an deren Blößen als der Missionar, der sie entfernen ließ und mit dieser Säuberungsaktion Erstaunen und Mißbilligung bei den Eingeborenen hervorrief. Sie konnten nicht begreifen, daß heilige Statuen, die nach herkömmlicher Weise einfach als Mann oder Frau kenntlich gemacht waren, nicht für ein Gotteshaus passen sollten [11].

---

9 Vergl. C. Laufer, Rigenmucha ... (wie Anm. 7) besonders S. 528, Anm. 47.

10 «Daß dem sexuellen Moment in den Schöpfungsmythen und den Sakralfeiern unserer Südseeinsulaner ein weiter und gewichtiger Spielraum zukommt, der nicht von den Missionaren übersehen oder vernachlässigt werden darf, ist sicher. Ebenso sicher ist auch, daß die Eingeborenen in den religionsbedingten Sexualakten durchaus nichts Frivoles und Obszönes sehen, sondern im Gegenteil eine Wiederholung des Urgeschehens ... Man macht einen ganz klaren Unterschied zwischen dem ungeschlechtlichen Zeugen Gottes im Anbeginn der Zeiten und der geschlechtlichen Fortsetzung des Schöpfungsgeschehens durch die Menschen, aber immer im Auftrage Gottes und in Verbindung mit ihm» (C. Laufer, Dr. J. Winthuis zum Gedächtnis, Anthropos 51, 1956, S. 1082).

11 Wie unanständig aber umgekehrt die Eingeborenen das Benehmen der Europäer finden, mag das folgende Erlebnis demonstrieren. Als ich einmal beim Photographieren

Immer und immer wieder beschäftigt unsere Insulaner die heikle Frage: «Warum haben die Weißen so wenig oder überhaupt keine Kinder?», und für den Missionar wird es immer schwieriger, eine Antwort darauf zu finden. Denn unterdessen haben die Leute schon selbst herausgefunden, was gespielt wird, und sind ehrlich entrüstet: «Wenn die Weißen keine Kinder haben wollen, warum nehmen sie dann noch oberdrein unser Land weg!» Im Gegensatz dazu sind die Eingeborenen durchweg äußerst kinderfreudig, kommen doch beispielsweise beim Stamm der Gunantuna auf tausend Einwohner durchschnittlich 50—60 Geburten im Jahr. Und welch ein feines Empfinden diese Menschen in ihrem Herzen entwickeln können, offenbart der Ausspruch eines alten Häuptlings von Rakunai im Anschluß an die weihnachtliche Krippenfeier: «Eigentlich stellt doch jede Mutter eine Krippe dar, vor der wir niederknien sollen, um Weihnacht zu feiern!» Und angeregt durch das Wort des Alten hatte ich dann in der Schule die Jugend angeleitet, bei der Begegnung einer Mutter mit einem Kind auf dem Arm oder unter dem Herzen für das Kleine ein Ave Maria zu beten, was auch geschah. Anfangs waren allerdings manche Frauen ziemlich perplex über den sonderbaren Eifer der Buben und Mädchen, vor ihnen die Hände zu falten!! Als sie dann aber den Sinn erfaßt hatten, zeigten sie sich hocherfreut und stolz ob der Ehrung und taten selber mit [12].

---

eine Frauengruppe veranlassen wollte, den Oberkörper zu bekleiden, weil man im Lande der Weißen dagegen sei, daß sie hierzulande so herumliefen, da erhielt ich die nicht gerade schmeichelhafte Antwort: «Gut, Pater, daß Du uns das einmal klar sagst! Die Weißen kommen hier in unser Land und bringen ihre Unsitten und anstößigen Gewohnheiten mit, die uns ein Greuel sind. Aber wir werden nicht gefragt, ob uns das angenehm ist oder nicht; wir müssen einfach schweigen und schlucken. Hast Du bei uns schon einmal gesehen, daß Mann und Frau Arm in Arm über die Straße gehen, sich einander küssen, zusammen baden oder — was für uns der größte Skandal ist — Brust an Brust miteinander tanzen? Das alles ist uns fremd, sehen es aber Tag für Tag bei den Weißen, die keine Rücksicht auf unser Empfinden nehmen. In dem aber, was wir für natürlich und anständig halten, verlangst Du, daß wir wiederum Rücksicht auf die Weißen nehmen. Ist das recht?» Als ein Europäer in der Hafenstadt Rabaul den Versuch gewagt hatte, für die Eingeborenen eine Tanzbar nach westlichem Muster aufzumachen, konnte er in kurzer Zeit die Erfahrung machen, daß der Betrieb sich nicht lohnte, und war gezwungen, das Lokal wieder zu schließen.

12 Weitere Einzelheiten in C. Laufer, Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens, NZM IX, 1953, 109 ff., 214 ff., 306 ff.

13 Dieses Axiom müßte am Anfang aller Seelsorgsarbeit gerade in den Missionsländern stehen. Zwar verlangt man heute von jedem Handwerker eine gediegene Fachausbildung, soll er den Anforderungen seines Berufes gerecht werden! Zwar schraubt man das Spezialstudium für unsere modernen Wissenschaftler und Erzieher immer höher hinauf, weil man von ihnen das Wohlergehen und den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft abhängig macht! Zwar fordert man mit Recht auch von dem kommenden Priesternachwuchs in der Heimat ein zunehmend tieferes Eingehen auf die brennenden Probleme und Fragen der Seelsorge! Aber allzu leicht vergißt man noch, daß auch die Missionare, und sie ganz besonders, einer intensiveren Vorbildung für ihre äußerst komplizierte und veranwortungsvolle apostolische Tätigkeit bedürfen. In ihre Hände soll ja das Schicksal ganzer Volksschaften gelegt werden wie ein kostbarer Schatz, den sie nur mit Hochachtung und heiliger Scheu berühren dürfen, wollen sie nicht zerbrechen und zerstören, sondern aufrichten und retten! Mit welch einer abgrundtiefen Liebe und mit welch einem psychologischen Feingefühl und Gespür ist doch unser Heiland als Prototyp aller Missionare auf das Denken und Fühlen seiner Mitwelt, auf die Nöte und Schwächen der Sünder eingegangen, für die er ja eigens gekommen war! Und genau so, «wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch, meine Apostel!» — Vgl. dazu C. Laufer NZM XIII, 1957, 53 ff.

Worauf es also nach all dem Gesagten für uns Missionare im wesentlichen ankommt, ist, daß wir uns durch ein aufgeschlossenes Verständnis für die Seele unserer Missionsvölker und durch eine gerechte Beurteilung all ihrer Sitten und Gewohnheiten Vertrauen und nochmals Vertrauen erwerben. Ohne das geht es nicht! Und das möge eine ernste Mahnung an alle sein, die sich auf den Missionsberuf vorbereiten: Wer das Herz eines Menschen gewinnt, der gewinnt auch seine Seele [13].

Miscellanea

Interessiert sich der Amerikaner für Afrika? — Als der amerikanische Vizepräsident Nixon im Frühjahr 1957 zum Anlaß des Unabhängigkeitstages von Ghana Afrika besucht hatte, sagte er: «Afrika ist eines der ersten Ziele des internationalen Kommunismus. Ich gewann den klaren Eindruck, daß die kommunistischen Führer Afrika heute als ebenso wichtig betrachten für ihre Pläne zur Eroberung der Welt, wie vor 25 Jahren China ... Allzu lange ist Afrika von vielen Amerikanern als ein ferner und geheimnisvoller Kontinent betrachtet worden, als ein Lieblingsgebiet für Großwildjäger, Forschungsreisende und Maler. Eine solche Haltung unter der Öffentlichkeit könnte unsere eigene Unabhängigkeit und Freiheit in große Gefahr bringen. Deshalb unterstütze ich mit allen Kräften die Idee der Schaffung eines eigenen Afrika-Sektors innerhalb des Staatsdepartementes, wonach dieser Kontinent in unsern Beziehungen auf den gleichen Fuß gesetzt wird wie die andern Gebiete der Welt ...» (African Affairs 1957, 177—179). — Im neuen Buch von Koren, The Spiritans (vgl. NZM 1959, 77 f.) lesen wir S. 346: «Das vermehrte Interesse Amerikas an Afrika und zugleich das Bewußtsein der großen Bedeutung, die die Spiritaner für die kulturelle und missionarische Entwicklung in diesem Kontinent hatten, führte neuestens die Duquesne Universität dazu, ein eigenes Institut für afrikanische Studien zu gründen. Seine Kurse werden 1958 beginnen.» Auf eine Anfrage hin, wie es mit diesem Institut stehe, schrieb uns P. Koren am 17. November 1958: «Das Programm sah Kurse vor für Wirtschafts- und Politik-Wissenschaft, physische und wirtschaftliche Geographie, die Arbeiterfrage in unterentwickelten Gebieten, den Einfluß der westlichen Zivilisation auf Afrika und Ethnologie. Es zeigte sich aber sehr wenig Interesse unter den Studenten, so daß die Kurse nicht durchgeführt werden konnten. Neben der allgemeinen Apathie betreffs Afrika außerhalb der Regierungskreise spielte auch die Finanzfrage mit, da wir als katholische Universität von der Regierung keine Unterstützung erhalten und so keine Studenten durch Bursen auf dieses Studium hinlenken könnten. Indes blieb das Institut als Forschungszentrum für afrikanische Fragen aufrecht erhalten. Es mag auch sein, daß die Einstellung der Studenten sich ändern wird, da die Regierung über die bodenlose Unwissenheit über Afrika in den Vereinigten Staaten alarmiert ist. Sie hat nun einige Millionen Dollars bestimmt für den Unterricht von afrikanischen Sprachen und dergleichen ... Es mag sein, daß auch wir, obwohl katholisch, von diesem Fonds zehren können. Unterdessen studieren wir die Frage, wie weit wir solche Stoffe unterrichten können, an denen die Regierung interessiert ist. Was die Regierung tun will, um das Interesse der Studenten an Afrika zu fördern, ist noch unklar ...» P. Walbert Bühlmann

Initiation et Célébration baptismale en Mission

VIe Rencontre Internationale d'Etudes Liturgiques

Par Paul *Brunner* SJ, Manila

C'est dans le cadre grandiose de l'Abbaye Bénédictine de *Montserrat,* en Espagne, que c'est tenue, du 9 au 12 Sept. 1958, la VIe Rencontre Internationale d'Etudes Liturgiques. 38 participants représentant 12 pays ont étudié en commun les problèmes de l'Initiation chrétienne. Bien que la session ne se soit pas placée au point de vue spécifiquement missionnaire, cependant du fait que le baptême d'adultes est devenu l'exception en chrétienté et demeure par contre la norme en mission, ce sont les missionnaires qui ont le plus à souffrir des déficiences du Rituel actuel et sont les premiers intéressés à une réforme.

Ce compte-rendu, forcément succint, ne relèvera parmi les rapports et les discussions que les aspects intéressant directement la Mission, et se limitera au baptême des adultes. Vu sa moindre importance pastorale, il ne sera pas non plus question de la Confirmation.

Parmi les inconvénients que présente le rituel des adultes, le plus obvie pour les missionnaires c'est la longueur des cérémonies, difficulté que l'on évite habituellement en utilisant le rituel des enfants. Même si l'on disposait de tout le temps voulu, il reste que la compression en l'espace d'une demi-heure de cérémonies jadis étalées sur des mois, voire des années, ne se justifie pas. Ces rites de signations, d'imposition des mains, d'exorcismes et les prières qui les accompagnent étaient prévus pour un stade donné de la préparation au baptême; sortis de leur contexte originel et accumulés immédiatement avant l'ablution baptismale, certains d'entre eux perdent leur sens ou deviennent même un contre-sens. Ainsi la prière de l'imposition des mains précédant la porrection du sel demande pour le candidat «qu'il fasse des progrès de jour en jour, pour devenir capable de s'approcher de la grâce de (son) baptême». Cette prière suppose évidemment qu'un temps d'épreuve s'écoule encore avant le baptême et ne signifie rien quelques minutes avant l'administration de celui-ci. D'où la réflexion d'un catéchumène à propos de cette prière: «Pourquoi nous applique-t-on des cérémonies après-coup?»

La répétition des exorcismes qui se pratiquaient jadis sur le candidat à des intervalles espacés au cours du catéchuménat, n'a plus sa raison d'être dans son accumulation actuelle. En effet, avant le baptême, le baptizandus a reçu pendant de longs mois les enseignements de l'Eglise, il a rejeté ses pratiques superstitieuses, il a fait pénitence et s'est initié aus mœurs des enfants de Dieu; peut-être même, comme il est d'usage dans certaines missions, a-t-il fait une confession «à blanc» pour exciter en lui la contrition parfaite et le votum Baptismi l'a-t-il peut-être déjà justifié. Est-ce bien le moment de le soumettre à une cascade d'exorcismes? Et si un exorcisme unique semble suffisant à cette place, faut-il qu'il soit formulé si rudement: «Damnate atque damnande ... praecipio tibi ... ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei», comme s'il s'agissait d'un possédé! Car si le démon un certain empire sur les non-baptisés, cette emprise n'a rien à voir avec la possession que semble supposer la formule du Rituel prise à la lettre.

Un autre inconvénient résulte de nombre des rites secondaires comme les onctions, signations, impositions des mains, si expressifs qu'il soient eux-mêmes:

ils dispersent l'attention du catéchumène qui se perd dans leur multiplicité et rendent très difficile une catéchèse qui s'appliquerait à expliquer les cérémonies, comme l'ont faite les Pères.

A l'inverse, alors qu'on rencontre dans le Rituel d'aujourd'hui plus de cérémonies qu'il n'en faudrait, et à la place où il ne faudrait pas, on déplore leur absence à la place qu'ils devraient occuper et en fait occupaient autrefois. Leur rôle consistait en effet à sanctifier les étapes du catéchuménat qui se déroulait dans le cadre de la Liturgie, constituait lui-même une liturgie, baignait dans une atmosphère rituelle. La «laicisation» moderne du catéchuménat est regrettable surtout chez les peuples où le rite pénètre toute la vie. Le passage du paganisme rituel au catéchuménat «cérébral» est ressenti par les aspirants au christianisme comme un appauvrissement et explique peut-être plus d'une défection en cours de route.

Pour embrasser le problème dans toute son ampleur la Rencontre consacra la première journée à l'étude de son fondament biblique (Mgr. *Salvatore Garofalo,* Rome), patristique (P. *Lécuyer* CSSP, Rome) et théologique (P. *Sauras* OP, Valencia). Très suggestif du point de vue missionnaire fut l'exposé du P. Lécuyer «Théologie patristique de l'initiation chrétienne». Les Pères, qui avaient à résoudre les mêmes problèmes que la Mission d'aujourd'hui, peuvent nous indiquer la méthode pour introduire les païens au monde de la foi [1].

La question une fois basée sur ses fondements théologiques, la deuxième journée fut consacrée au développement historique de la liturgie romaine du Baptême et de la Confirmation. Ici la parole fut au P. *Stenzel* SJ (Frankfurt), auteur d'une étude génétique récente dont on a dit qu'elle était au Baptême ce que «Missarum Solemnia» du P. Jungmann était à la messe [2]. Un rapport sur l'évolution des rites de la Confirmation fut présenté par le P. *Gy* OP. Ces exposés sur la Liturgie romaine furent complétés par des communications sur l'Orient (P. *Raes* SJ), sur Milan (texte de Mgr. *Borella*) et sur l'Espagne (Don *Rivera*).

La troisième journée fut consacrée aux aspects spécifiquement missionnaires de l'initiation chrétienne. On ne soupçonne pas en Occident les difficultés qu'a créées aux missionnaires l'application du Rituel romain. Le P. *Beckmann,* directeur de la Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Suisse), dans une étude savante et nuancée, en a tracé un tableau émouvant. Son rapport a le grand mérite de montrer la nécessité de l'adaptation liturgique en missions, si l'on veut éviter des conséquences douloureuses pour le progrès de l'évangélisation [3].

A la leçon du passé tirée par le P. Beckmann, vint s'ajouter celle de l'expérience contemporaine présentée par le P. Xavier *Seumois,* Secrétaire Général des Pères Blancs, qui traita du catéchuménat en mission, surtout en Afrique Centrale [4].

De l'exposé du P. Seumois il ressort que la meilleure réforme des rites baptismaux consisterait à leur restituer leur fonction primitive. Dans ce cas la mission n'a pas besoin d'un rituel différent de celui qu'on utilise en chrétienté, pourvu qu'on laisse une certaine marge à l'adaptation au temps et aux lieux, par exemple sous la forme de cérémonies ad libitum, comme c'est déjà le cas dans le rituel romain pour les prières pour les malades ou les agonisants.

S'il est capital d'entourer la préparation du Baptême et le Baptême lui-même

---

1 Voir le texte de sa conférence adaptée au point de vue missionnaire pp. 1—13.
2 Alois Stenzel SJ, Die Taufe. Innsbruck 1958.
3 Voir le texte de la conférence pp. 14—31 de même dans «Liturgisches Jahrbuch» 1959 et en français dans «La Maison-Dieu» (Paris, 1959).
4 Voir le texte de la conférence pp. 32—50.

des rites les plus propres à faire pénétrer le candidat dans le mystère, il n'est pas moins important d'assurer à cet évènement unique dans la vie des prolongements qui rappellent au baptisé, au cours de son existence, sa dignité et les engagements qu'il a contractés. C'est ce problème qu'étudia le Dr. Balthasar *Fischer* (Trier) dans son rapport: «Formes de la commémoration du Baptême en Occident.» On y trouve mainte suggestion susceptible d'être transposée en pays de missions.

Dans les premiers siècles, comme les baptêmes étaient conférés exclusivement dans la nuit de Pâques, le retour annuel de la célébration pascale en constituait le rappel le plus émouvant. Au 7e siècle, apparaissent à Rome des Vêpres spéciales, pendant lesquelles on se rend processionnellement au Baptistère, en souvenir reconnaissant de la vie nouvelle reçue dans ce sein maternel de l'Eglise. A la même époque le Sacramentaire Gélasien et le Grégorien attestent une autre célébration liturgique appelée «Pascha annotinum». Parents et parrains apportent à l'église les enfants baptisés l'année précédente jour pour jour, afin de commémorer en communauté cet heureux évènement.

Au 17e siècle, dans le cadre de missions populaires ou de retraites, s'est répandue la coutume de la rénovation collective du baptême. C'est cette forme que Pie XII a introduit dans la liturgie de la nuit pascale, cas unique d'une paraliturgie qui a obtenu droit de cité en plein sanctuaire de l'antique liturgie romaine.

A côté des formes collectives, multiples sont les formes de commémoration privée que le passé a connues. Ce sont d'abord des souvenirs baptismaux qu'on conserve: la «Sabana» ou serviette qui a servi à essuyer le front de l'enfant, la robe baptismale, le cierge, le denier que le parrain offrait à son filleul, etc. Il faut signaler aussi l'usage de prier devant les fonts baptismaux, la célébration de l'anniversaire de son baptême par des prières et des bonnes œuvres. Le manuel le plus répandu actuellement en Chine, contient encore une «prière pour l'anniversaire du baptême».

Parmi les conclusions pastorales tirées par le Dr. Fischer, trois surtout intéressent les missions: de l'importance d'assurer dans nos églises, aux fonts baptismaux une place d'honneur et une décoration qui rendent sensible aux yeux la grandeur du mystère qui s'y accomplit; de mettre en valeur le caractère baptismal de l'Asperges dominical; d'encourager les fidèles à commémorer chaque année l'anniversaire de leur baptême.

L'exposé final de P. J. A. *Jungmann* SJ (Innsbruck) s'efforça de dégager, sous l'enduit des couches successives du rituel baptismal, les élément primitifs. Ces éléments nous intéressent non pas parce que qu'ils sont les plus anciens mais parce qu'ils revètent la structure que des additions postérieures ont peut-être quelquefois cachée sous des rites accessoires.

L'auteur de «Missarum Solemnia» divise l'action baptismale en quatre phases logiques dont les éléments d'ailleurs se compénètrent: 1. réception des candidats. 2. initiation à la parole de Dieu. 3. délivrance de Satan et du péché. 4. réception de la Grâce. Dans le premier groupe des rites «ad catechumenum faciendum», les éléments les plus anciens sont l'insufflation, la signation, la porrection du sel. Selon la tradition, l'élément essentiel est ici la signation, dans le sens d'une prise de possession du candidat par le Christ. A l'origine le signe de croix était unique et tracé sur le front; l'ordo des Scrutins du Moyen-Age a multiplié les signes de croix et a fait de ce rite une bénédiction des sens, obscurcissant ainsi la signification primitive. Vénérable aussi le rite que Saint Augustin appelle «sacramentum salis» et qu'il compare à l'Eucharistie: «quamvis non sit corpus

Christi, sanctum est tamen». A l'origine, il s'agissait peut-être de la manducation de pain salé, une sorte de pain bénit qui assure dès maintenant au catéchumène une certaine communauté de table avec les fidèles.

Quant à l'insufflation ou exsufflation, le P. Jungmann considère ce rite bivalent comme accessoire et faisant double emploi avec la signation et la porrection du sel.

Dans la deuxième catégorie, le rite si expressif de la «Traditio», dont il ne reste aujourd'hui que la récitation du Symbole, mérite d'être restauré pour sa valeur catéchétique. La «Redditio» par contre représente une cérémonie secondaire.

Parmi les rites de délivrance du péché, l'exorcisme vient au premier rang. Mais sa formulation actuelle se ressent, comme on l'a vu, d'une théologie encore primitive du péché originel. Si les exorcismes ne doivent pas disparaître, car ils sont une expression dramatique du combat que l'Eglise livre contre le démon, «ils pourraient bien perdre un peu de leur rudesse par leur intégration ... plus nette dans la prière de l'Eglise». Avant tout, la très vénérable oraison finale de cette partie: «Aeternam ac justissimam pietatem» pourrait être employée à cette fin. En tout cas, les exorcismes doivent disparaître des cérémonies qu'on supplée sur ceux qui ont déjà reçu le baptême d'urgence.

Aux rites de l'action baptismale proprement dite, le P. Jungmann propose qu'on ajoute l'ancienne cérémonie, demeurée dans le rite oriental, de la bénédiction de l'eau baptismale, qui est une si belle catéchèse du mystère de la régénération. Triple profession de foi et renonciation à Satan forment les deux volets d'un dyptique qu'aucune cérémonie ne devrait couper en deux. D'autres éléments accessoires, comme l'Epheta et l'onction avec l'huile des catéchumènes, devraient passer au second plan, bien que leur ancienneté plaide pour leur maintien. Par contre, il faut mettre en relief l'autre onction avec le Saint Chrême qui marque notre promotion royale et notre appartenance au Christ, «l'Oint».

En résumé, une réforme du Rituel baptismal aurait avantage, semble-t-il, à restituer les phases traditionelles du Catéchuménat, à dissocier des cérémonies aujourd'hui comprimées en l'espace d'une demi-heure, et à jalonner, comme jadis, les étapes de transition du Catéchuménat. Parmi les rites, il conviendrait de faire un tri entre les éléments essentiels et ceux qui dans la suite sont venus quelquefois surcharger et obscurcir les structures originelles. De plus, en Mission surtout, une certaine liberté de choix entre des cérémonies ad libitum, serait souhaitable pour permettre l'adaptation aux circonstances de temps et de lieu.

Le rituel pour enfants bénéficiera des réformes de celui des adultes, mais il devra tenir compte de la situation réelle de l'enfant vis-à-vis de l'Eglise et accentuer le caractère de pur don que le baptême représente pour lui. Le rôle des parrains, peut-être aussi la responsabilité des parents, pourraient y trouver leur expression. Le rite pourrait être développé éventuellement par des chants et des lectures, pour le cas d'une célébration solennelle, en présence de la communauté, comme le prévoit déjà la «Collectio Rituum pro Germaniae dioecesibus». A l'inverse, pour le cas du baptême d'urgence, conféré par un laïc, comme il arrive fréquemment dans les missions, quelques prières et rites de sobre structure pourraient encadrer l'ablution baptismale.

La question des langues ne fut même pas abordée: depuis que Rome a non seulement permis mais a demandé aux évêques missionnaires de traduire le rituel en langue vulgaire, la pensée actuelle de l'Eglise est trop claire en ce domaine. C'est de sa sollicitude maternelle qu'on attendra patiemment, sans prévenir ses décisions, les réformes pastorales qui sont de son seul ressort.

P. Dr. Johannes Rommerskirchen O. M. I. zum 60. Geburtstag

Von Prof. Dr. Johannes *Beckmann* S. M. B.

Wenn irgend jemand den besonderen Dank der Missionswissenschaft aller Länder verdient, so ist es nach dem verstorbenen P. Joh. Dindinger OMI, unbedingt sein stiller, aber rastloser Mitarbeiter und Nachfolger P. Dr. Johannes Rommerskirchen. Sein 60. Geburtstag ist der willkommene Anlaß, diesen Dank in aller Öffentlichkeit abzustatten.

Am 5. Januar 1899 in Frimmersdorf im Rheinland geboren, durchlief er die Schulen der Heimat und bald die der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria, denen er schließlich sein Leben weihte. Nach Unterbruch der Studien durch aktiven Kriegsdienst, kehrte er nach Hünfeld zurück und wurde dort 1923 zum Priester geweiht. Zunächst für die Redaktion der Missionsblätter der Oblaten bestimmt, siedelte der bereits durch P. Robert Streit OMI geprägte Wissenschaftler nach Münster über, wo er seine Studien 1930 mit der Arbeit über «die Oblatenmission auf der Insel Ceylon im 19. Jahrhundert 1847—1893» (Hünfeld 1931) erfolgreich abschloß. Der frühzeitige Tod P. Robert Streits am 31. Juni 1930 [1] riß den jungen Doktor der Theologie aus der Arbeit an den Missionsblättern der Oblaten in Hünfeld heraus und gab seinem Leben eine neue, bestimmende Richtung. Im Herbst 1930 wurde er zum Assistenten an der Bibliothek der Propagandakongregation und zum Gehilfen P. Johannes Dindingers [2] ernannt, dem erst im Herbst 1958 die Erhebung zum Direktor der genannten Bibliothek folgte.

So unscheinbar der äußere Lebenslauf blieb, die fast 30jährige römische Tätigkeit war gefüllt mit intensivster Arbeit im Dienste der Missionswissenschaft. Sie entfaltete sich vorab auf drei Gebieten: in der Bibliothek, am missionswissenschaftlichen Institut des Kollegium Urbanum und in der Missionsbibliographie.

Als P. Rommerskirchen nach Rom kam, wurde gerade durch Verlegung des Kollegs der Propaganda auf den Janikulus die Missionsbibliothek im alten Palazzo an der Piazza di Spagna aufgebaut. Eine Unsumme von Kleinarbeit mußte erledigt werden, die der junge Assistent von Tag zu Tag zu leisten hatte. Er war besorgt nicht nur für die saubere Ordnung der gesamten Bibliothek, sondern auch für jene weit wichtigere der Kartothek. Seine besondere Aufmerksamkeit schenkte er von Anfang an den Missionszeitschriften, jenen vielfach bescheidenen und kaum beachteten Publikationen der einzelnen Orden und Gesellschaften. Alles was irgendwie an Periodika der Öffentlichkeit zugänglich war, suchte er gesamthaft zu erfassen und die entstandenen Lücken möglichst bald zu ergänzen. Das gilt nicht nur für die Zeitschriften Europas oder der neuen Welt, sondern noch mehr für die Veröffentlichungen der Missionsdruckereien in den einzelnen Ländern. Jährlich gingen Hunderte von Karten in alle Welt, die eine möglichst lückenlose Erfassung dieser Zeitschriften in der Propagandabibliothek zu garantieren suchten. Dank dieser systematisch durch Jahrzehnte erfolgten Sammlung ist heute in dieser Bibliothek eine Sammlung katholischer Missionszeitschriften aus Heimat und Übersee vorhanden, wie sie in solcher Geschlossenheit und Fülle wohl nirgends in der Welt anzutreffen ist. — Zu der ordnenden und sichtenden Tätigkeit in der Bibliothek kam aber mit den Jahren

---

1 Vgl. über ihn Johannes Pietsch OMI, P. Robert Streit OMI. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft. (Schriftenreihe der NZM, XI) Schöneck/Beckenried, 1952.
2 Vgl. NZM 1951, 305—308, 1958, 296.

die immer zeitraubendere Betreuung der Benützer und Besucher. Ihnen stand nicht nur ein stets entgegenkommender, helfender Bibliothekar zur Seite, sondern gleichzeitig ein Historiker und Bibliograph, der stets die besten Werke oder Zeitschriften für bestimmte Arbeiten zu nennen wußte. Unzählige römische Dissertationen sind auf dieser Bibliothek zustande gekommen.

Als 1932 das missionswissenschaftliche Institut am Athäneum Urbanum de Propaganda Fide errichtet wurde, erhielt auch der noch junge Bibliothekar einen Ruf als Professor der Missionsgeschichte und zwar speziell für die Missionsgeschichte Amerikas und Afrikas und die protestantischen Missionen. Ferner wurde ihm die allgemeine Einführung in die Methode des wissenschaftlichen Arbeitens übertragen. Nach dem Rücktritt P. Dindingers übernahm er für einige Jahre auch dessen Vorlesungen über missionsgeschichtliche Quellen und über die Missionsgeschichte Asiens. Durch die Ernennung seines Mitarbeiters an der Bibliothek P. Nikolaus Kowalsky 1952 beschränkte sich seine Lehrtätigkeit wieder auf die zuerst genannten Fächer. Regelmäßig wurden auch missionsgeschichtliche Seminarien unter seiner Leitung durchgeführt.

Bibliothek und Professur hätten wahrhaftig genügt, ein auch arbeitsreiches Leben auszufüllen, und doch liegt das Schwergewicht der Tätigkeit P. Rommerskirchens auf rein wissenschaftlichem Gebiet. Und zwar auf dem der allen dienenden Bibliographie. Bereits im Jahrgang 1926 der münsterischen «Zeitschrift für Missionswissenschaft» begann sein «Missionsbibliographischer Bericht», der bis zum Jahrgang 1935 inkl. fortgesetzt wurde. Aber bereits 1935 erschien in der «Guida delle Missioni Cattoliche» (Roma 1935, 142*—223*) seine «Bibliografia Missionaria», die von 1936 an jährlich als selbständige Veröffentlichung ihren Weg in alle Welt antrat. Als Mitherausgeber zeichnete bis zum Jahre 1958 P. Joh. Dindinger OMI, der außer der italienischen Übersetzung ausländischer Buchtitel von 1951 an die Hauptlast der im «Appendice» erscheinenden Buchbesprechungen trug. Die «Bibliografia Missionaria», nur im Weltkrieg 1943—1946 durch die Kriegsereignisse in Italien unterbrochen [3], bietet für jeden Missionswissenschaftler das unentbehrliche und äußerst zuverlässige Arbeitsinstrument, das nur durch oft schmerzvollen Verzicht auf eigene wissenschaftliche Publikationen gesichert werden konnte.

Doch auch diese bescheidene und noch so wertvolle bibliographische Tagesarbeit stand weit hinter dem zurück, was P. Rommerskirchen fast Tag für Tag dem Lebenswerk seiner beiden Vorgänger, der «Bibliotheca Missionum» der PP. Streit und Dindinger schenkte. Bereits im Vorwort des 6. Bandes schreibt der neue Herausgeber P. Dindinger: «Meine Obern haben mir in zuvorkommendster Weise als Mitarbeiter eine fachwissenschaftlich geschulte Kraft, P. Dr. Johannes Rommerskirchen OMI, zur Verfügung gestellt. Ihnen allen und ihm, dem unverdrossenen socius laborum, der sein Wissen und Können dem großen Werk lieh und die geduldheischende Ausarbeitung der Verzeichnisse übernahm, ein von Herzen kommendes Vergelts Gott!» [4] Band für Band — es erschienen bis 1959 14 umfangreiche Bände — wird dieser Dank erneuert. Obwohl sein Name nie auf dem Buchtitel prangte, wissen alle Eingeweihten genau, daß er neben P. Dindinger die Hauptlast dieser hingebenden Arbeit im Dienste der Missionswissenschaft trug. «Man weiß nicht», so schreibt P. Nikolaus Kowalsky einmal mit

---

3 1946 erschien bereits wieder die Bibliographie für 1942 mit dem wertvollen Appendix «Elenco bibliografico dei Sinodi e Concili Missionari» (pp. 50—166), während im folgenden Heft durch Erfassung der Jahre 1943—1946 der regelmäßige Rhythmus wieder hergestellt wurde.

4 Bibliotheca Missionum. Vol. VI (Aachen 1931), XX.

Recht [5], «was man mehr bewundern soll, die geduldige Arbeit des Autors und seines Mitarbeiters P. Rommerskirchens, oder die Früchte dieser Arbeit ...» «Die Früchte dieser Arbeit», die lange Serie der sich überall durchsetzenden und imponierenden «Bibliotheca Missionum» wäre ohne dieses harmonische Teamwork, menschlich gesehen, gar nicht möglich gewesen. Die Bände stellen nämlich ein so einheitliches Gewebe dar, daß der Außenstehende schwer entscheiden kann, was nun dem Hauptredaktor oder seinem zurückhaltenden und im Stillen wirkenden Sozius zu danken ist [6]. Und daß die «Bibliotheca Missionum» kein Torso wurde, dankt sie neben dem zähen Willen des Herausgebers vorab der dienenden Liebe seines Mitarbeiters, der niemals Lohn und Anerkennung für sich beanspruchte, sondern alles dem Werke selbst schenkte [7].

Mit den herzlichsten Wünschen zum vollendeten 60. Lebensjahr verbindet sich daher von selbst der innigste Dank all der zahlreichen Benutzer der «Bibliografia Missionaria» und vor allem der «Bibliotheca Missionum». Möge es dem Jubilaren nicht nur beschieden sein, das Werk seines Vorgängers zu vollenden, sondern darüber hinaus, es durch Ergänzungsbände zu vervollkommnen und endlich aus eigenen Schätzen der Mitwelt noch weitere Gaben missionshistorischer Forschung mitzuteilen.

---

5 Bibliographia Missionaria. 1954 (Roma 1955), 97.

6 Sicher ist, daß fast alle bibliographischen Angaben der einzelnen Autoren auf P. Rommerskirchen zurückgehen, ebenso die oft umfangreichen, bis zu 100 Seiten umfassenden Register.

7 Mit seinem Mitbruder P. Nik. Kowalsky OMI gab P. Rommerskirchen auch die prächtige Festschrift «Missionswissenschaftliche Studien» (Aachen 1951) zum 70. Geburtstag P. Dindingers heraus, zu der er selbst den Beitrag über die afrikanischen Bischofskonferenzen (S. 393—407) beisteuerte.

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. Rob. Streit OMI, Fortgef. von Johannes Dindinger OMI. XII. Bd.: Chinesische Missionsliteratur (1800—1884), XVII, 745 S. Verlag Herder, Freiburg, 1958.

Nachdem die Bibliotheca Missionum mit dem 21. Band über die Missionen in Australien und Ozeanien einen gewissen Abschluß gefunden hatte, haben sich die römischen Missionsbibliographen an die schwere Arbeit gemacht, das s. Z. durch Fliegerangriffe zerstörte Manuskript der Bände XII—XIV für die Chinamissionen der neuesten Zeit wiederherzustellen. Der vorliegende Band behandelt die Missionsliteratur bis 1884 und vermittelt eine Fülle neuer Kenntnisse, bzw. neuen Materials. Sorgfältig werden für jeden Schreiber eines Missionsbriefes oder -berichtes nicht nur die wichtigsten Lebensdaten notiert, sondern auch alle ihre übrigen Veröffentlichungen zusammengefaßt. Dabei werden sowohl die gedruckten wie auch die nur vervielfältigten Zeitschriften, wie z. B. der inhaltsreiche Petit Messager de Ningpo der Lazaristen, die Lettres des Nouvelles Missions de la Chine S. J. und alle gedruckten, aber meist nur schwer zugänglichen Ponenzen der Propaganda herangezogen, ebenso die chinesischen Werke, die von einzelnen Missionaren oder Missionen herausgegeben wurden. Der Rahmen wird noch bedeutend erweitert durch die Tatsache, daß auch den Publikationen der Sinologen die notwendige Beachtung geschenkt wird. Die Angaben für einzelne, besonders hervortretende Persönlichkeiten werden durch diese allumfassende Berücksichtigung aller zugänglichen Veröffentlichungen zu umfangreichen bibliographischen Monographien, z. B. für Joh. von Triora OFM (S. 38—41), Franz Regis Clet CM (S. 52—58), J. G. Perboyre CM (S. 122—142), Evariste Huc CM (S. 230—238), Pierre Heude SJ (S. 427—430), Armand David CM (S. 458—468), J. M. Moye MEP (S. 478—482), Bischof Anzer SVD (S. 591—595), Jos. Freinademetz SVD (S. 614—616) u. a. m. Besonderer Wert wird darauf gelegt, bei den einzelnen Missionaren ihre sowohl seelsorglich bestimmten wie auch wissenschaftlich orientierte Schriftstellerarbeit zu erfassen. So ist es erstaunlich, zu sehen, wie viele Missionare auch im 19. Jahrhundert mit sinologischen Arbeiten sei es zur Sprachenkunde oder zur chinesischen Kulturgeschichte hervorgetreten sind (vgl. z. B. die umfangreichen Bibliographien für Paul Perny MEP S. 312—317, Sér. Couvreur SJ S. 441—444 u. a.). Andere wiederum zeichneten sich durch geographische Beobachtungen und kartographische Arbeiten aus, wobei ein großer Teil derselben auf die vielfachen Bemühungen fällt, von Indien oder China her die Tibetmission in Angriff zu nehmen. Den Observatorien der Jesuiten von Zikawei und Zosé wird eine eigene zusammenfassende Bibliographie (S. 492—502) gewidmet. Dazu kommen wertvolle Ergänzungen zu früheren Bänden der BM — etwa über Ferd. Verbiest SJ (S. 111—116), Matteo Ricci SJ (S. 274—283), Bas. Brollo da Gemona OFM (S. 449—453) u. a. Daß auch den chinesischen Priestern die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wird wie den europäischen illustriert z. B. die sorgfältige Bibliographie für den chinesischen Jesuiten P. Laur. Li (1840—1911), die 68 Nummern umfaßt (S. 556—564). — Da die Zeit bis 1880 als Zeit der Grundlegung der neueren Chinamission bezeichnet werden kann, nehmen die Organisation, die Aufteilung der Gebiete und die Berufung neuer Missionskräfte einen breiten Raum in den Dokumenten ein, ebenso aber auch die Entfaltung der Missionsarbeit und Hand in Hand damit die vielfachen Auseinandersetzungen mit den chinesischen, bzw. seit ca. 1844 auch mit den französischen Protektoratsbehörden. Es ist bezeichnend, daß von einzelnen Ausnahmen abgesehen und soweit die kurzen Inhaltsangaben ein Urteil gestatten — nie ein Verdacht der politischen Tätigkeit der Missionare aufsteigt. Diese hatten stets das Wohl ihrer Christen und Katechumenen und die Freiheit der Missionsarbeit vor Augen [1]. — Wie für die früheren Bände sorgt auch

[1] Trotz der ungeheuren Fülle des vorgelegten Materials dürfte sich in entlegenen Zeitschriften noch weiteres finden. So wurde von der «Schweizerischen Kirchenzeitung» von 1838 bis ca. 1850 immer wieder von einem missionseifrigen Korrespondenten aus Neapel — es handelte sich um den Beichtvater der Königin Maria von Neapel, dem Schweizer Andreas Eichholzer († 1861) — Berichte und Briefe über das Kolleg der hl. Familie in Neapel und die Tätigkeit der chinesischen Priester dieses Kollegs in China veröffentlicht.

jetzt wieder ein sorgfältig gearbeitetes, fünffaches Register für die Erfassung des ungemein reichen Inhaltes dieses Bandes. — Dieser 12. Band in der Gesamtreihe der BM sollte leider der letzte sein, den P. Joh. Dindinger OMI herausgeben durfte († 31. Juli 1958. Vgl. NZM 1958, 296). Er hat ihn sinnig den «Confessoribus et Martyribus in Sinis» gewidmet und damit missionarische Vergangenheit und Gegenwart lebendig miteinander verknüpft. Beckmann

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1958. 37. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz). 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg.

Dieses «Missionsjahrbuch» stellte sich zur Aufgabe, das Thema «Getrennte Brüder auf dem Missionsfeld» zu behandeln, und zwar zunächst den «Aufbruch» der Protestanten «zur Missionstat», dann die «große Wunde» der Spaltung in zahlreiche Denominationen und Sekten, und schließlich als innerstes Anliegen «Wege der Annäherung» bei der getrennten Christenheit (S. 3). Diesem dreifachen Ziel dienen denn die von namhaften Verfassern ausgearbeiteten inhaltsreichen Kleinartikel und die sorgfältige Bebilderung, so daß das Buch inhaltlich wie technisch dem Niveau des Schweiz. Akademischen Missionsbundes alle Ehre macht. — Über «Kirche und Mission im Protestantismus», d. h. über die Einstellung der Reformatoren und der nachreformatorischen Generation («keine Sendungspflicht») und die Entstehung der ersten Missionen durch die Pietisten (Herrnhuter) als «privates Unternehmen einiger weniger Menschen» bis zur starken Bewegung der Gegenwart, wo die Mission «als die Sache der Kirche als Ganzes» betrachtet wird, unterrichtet Dr. A. Ebneter (S. 6—11), während der Protestant Dr. H. Dürr in «Protestantische Mission in Vergangenheit und Gegenwart» das Thema ebenfalls historisch streift (alte Missionen in Ceylon, auf den Molukken, Zinzendorf, luther. Gesellschaften, «Societies», moderne Sekten), die Erfolge seit 1925 bis 1952 zeigt (woher kommt der Zuwachs von 4 Millionen in Süd-Amerika?), und einige wichtige Probleme ideologischer und praktischer Art vorlegt (S. 12—17). — P. Josef Rath C. S. Sp. führt uns mit seinem Beitrag «Kirche und Sekten in Afrika» zur zweiten Gruppe, und bietet uns eher ein düsteres Bild über den dortigen maßlosen Nationalismus und die maßlose Religiosität, die sich in der hemmungslosen Bildung von ungezählten Sekten auswirkt, woran auch die Politik der «Apartheid» und das zügellose Bibellesen z. T. schuld sind (S. 18—21). Jean Frisque S.A.M. geht dem wichtigen Thema «La Mission, source et fin de l'Oecuménisme chez nos frères séparés» nach, wobei er insbesondere das Verhältnis von C.I.M. (Conseil international des Missions, 1921 gegründet) und C.O.E. (Conseil Oecuménique des Eglises) studiert (S. 22—27). «Der Einfluß der Missionswissenschaft auf die Beziehungen der christlichen Konfessionen» wird von Dr. J. Beckmann S. M. B. auf den verschiedenen Gebieten (Missionsgeschichte, Zeitschriften, Lexika usw.) anschaulich aufgezeigt, mit dem Ergebnis, daß man von den einseitigen Darstellungen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts (etwa Marshall-Warneck) auf beiden Seiten in der Gegenwart zu einer allseitigeren und objektiveren Beurteilung gekommen ist (S. 28—35). — Zur dritten Gruppe gehört der Beitrag von Prof. Dr. Rud. Geigy, Direktor des Tropeninstituts Basel, der sich mit dem Thema «Überkonfessionelle Wissenschaft» befaßt (S. 36—39), wo wir über die Ausbildung der Schweizer Kapuziner und Baldegger Schwestern im genannten Institut und die wissenschaftliche Arbeit der Basler Tropenärzte im neu entstandenen Spital der erwähnten Schweizer Missionäre in Ifakara (Südtanganjika) überaus Lesenswertes und Interessantes vernehmen. Dr. W. Bühlmann O.F.M.Cap. schließt diese Artikelserie mit dem Beitrag «Collaboration entre catholiques et protestants» ab (S. 40—48), der im versöhnlichen Geist des Bischofs Besson gehalten ist. — Zu den «getrennten Brüdern» gehören auch die Protestanten in den skandinavischen Ländern. So sind die Seiten 62—74 der «Lage der Katholischen Kirche in Skandinavien» vorbehalten, zunächst in einem allgemeinen Artikel unter diesem Titel, den P. Alfred Otto S.J. (Kopenhagen) verfaßte und der uns einen kurzen und klaren Überblick über diese Länder (Finnland, Island, Norwegen und Dänemark mit Kopenhagen als Zentrum der nordischen Missionen) bietet, ihre Geschichte und den heutigen Stand der katholischen Kirche schildert und uns mit den namhaften Konvertiten (J. Svensson, Sigrid Undset, J. Jörgensen u. a.) bekannt macht, die das sonst eher dunkle Bild überbeleuchten. Ein weiterer Beitrag stammt von P. Peter Hornung S.J. über Schweden (mit 0,3 % Katholiken), wo das

historische Bild der Königin Christine von Schweden langsam korrigiert wird und besonders in akademischen Kreisen wachsendes Interesse für den Katholizismus herrscht. — Das Heft schließt mit Nachrichten «aus dem heimatlichen Missionswesen», bei denen u. a. die «Abreise von Schweizer Missionaren 1957», «Verstorbene Schweizer Missionare 1957» und «Missionsbibliographie der Schweiz 1956—57» besonders erwähnt seien.

J. Wicki S.J., Rom

Fraternité sans Frontière. XII[e] Congrès International «Pax Romana» Angers 28.9.57 — 2.10.57. 107 pp. (Als Manuskript vervielfältigt, zu beziehen O.P.M., 5, rue Monsieur, Paris.)

Das Ziel dieser Tagung, auf der sich gut 200 Studenten und Seelsorger aus über 20 Ländern versammelten, war es, die gegenseitige Achtung und Liebe unter den Studenten Europas und den Studenten aus Übersee zu wecken und zu fördern. Da dies aber nur möglich ist, wenn man sich gegenseitig kennt, wurde hier Vertretern aus der mohammedanischen Welt, aus Afrika, Indien, Indonesien, Vietnam und Japan Gelegenheit geboten, ihre eigenständige Kultur, ihre Denkweise und Lebensauffassung, die Probleme und Aufgaben ihrer Länder in der heutigen Zeit der Umwälzungen darzulegen. Alle diese ausgezeichneten Referate führen uns ein in die Seele dieser Völker, in ihre Andersartigkeit, aber doch volle Gleichwertigkeit mit der europäischen Seele. Hier wird Tiefstes und Letztes ausgesagt über die Andersgeprägtheit des östlichen Menschen und auch des Schwarzen. Für jeden sind diese Vorträge eine wertvolle Hilfe, um diesen Menschen näher zu kommen und um sie verstehen zu können. Die hier gebotenen Kenntnisse sind die Voraussetzung, daß es zu einer fruchtbaren Begegnung unter Menschen verschiedener Geisteshaltungen kommen kann. Ist es nicht verständlich, wenn alle Sprecher die Forderung erheben, daß doch in Zukunft der Eigenart ihres Volkes, die so lange Zeit mißachtet wurde, endlich Rechnung getragen werde, besonders auch von Seiten des Missionars und der Kirche? — Zusammenfassungen der Diskussionen geben mehr praktische Anhaltspunkte für die Begegnung und konkrete Hilfeleistung den farbigen Studenten gegenüber. Das Schlußwort von Msgr. Chappoulie zeigt, wie gerade die katholische Kirche die Einheit aller Völker will, ohne jedoch die Eigenart der einzelnen Gruppen zu verletzen. — Ein Druckfehler soll noch berichtigt sein: S. 54 muß es heißen: in Indonesien gibt es 919 Priester, davon 148 Einheimische (nicht 13 000 und 3000).

A. Züger SMB

Santos Hernandez, Angel S. J.: *Una Misionologia Española.* 172 pp. Ed. «El Siglo de las Misiones», Bilbao, 1958.

Im Mittelpunkt dieser ansprechenden Abhandlung über die Missionstheologie in Spanien steht die anziehende Gestalt des P. José Zameza (1886—1957), der sowohl durch seine reiche schriftstellerische Tätigkeit (vgl. die Bibliographie seiner Schriften p. 158—162) wie auch durch tatkräftige Belebung des spanischen Missionslebens — ich erinnere hier nur an seine entscheidende Bedeutung für das Seminar von Burgos und die von diesem organisierten Missionsstudienwochen, ferner an die Beziehungen zu den missionarisch ausgerichteten Merzedarierinnen von Bérriz und die von diesen geschaffenen Missionsstudienwochen für Missionsschwestern — eine tiefgehende Wirkung auf die Entfaltung missionstheologischen Denkens und Arbeitens in Spanien ausgeübt hat. Im Zentrum seiner Darlegungen steht der augustinische Begriff des «Totus Christus» in engster Verbindung mit der von Pius XII. in seiner Enzyklika von 1943 wieder hell ins Licht gerückten Lehre vom mystischen Leibe Christi. Die Darstellung der Hauptgedanken und die Aufgliederung derselben stützen sich vor allem auf die Schriften P. Zameza's, aber auch auf den umfangreichen und theologisch tiefen Hirtenbrief des Erzbischofs und Kardinals Benlloch von Burgos († 1926) von 1920 (dieser umfaßt 240 Seiten und ist leider außerhalb Spaniens kaum bekannt, wird er doch selbst in dem umfangreichen Werk von P. Ed. Loffeld, Le Problème cardinal de la Missiologie, 1957 nicht einmal genannt) und die Studien des Oblaten P. Olegario Dominguez. Mit der Anwendung dieser Grundgedanken des mystischen Leibes Christi in augustinischer Schau hat die spanische Theologie ihren wohl wertvollsten Beitrag zur katholischen Missionstheologie geleistet, wenn er auch nicht, wie uns scheint, in so schroffem Gegensatz zu den vom Verfasser kurz skizzierten deutschen, belgischen und französischen «Schulen» steht, wie es aus seinen Ausführungen erscheinen könnte. P. Santos hat ja selbst die verhältnismäßig reiche deutschsprachige Literatur zu seinem Thema sorgfältig angeführt (p. 66 f).

Doch wird man gerade außerhalb Spaniens für die vorliegende Arbeit über die weniger bekannt gewordenen Gedankengänge von Benlloch - Zameza - Dominguez recht dankbar sein und wir möchten nur wünschen, daß diese nicht nur bekannt, sondern auch weiterhin theologisch und auch historisch vertieft und ausgebaut werden. Beckmann

Rusche, Helga: *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testamentes und ihr Verhältnis zur Mission.* 48 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.), 1958.

Diese missionsexegetische Studie untersucht die Zusammenhänge zwischen der Gastfreundschaft als einem Liebesdienst und der Botschaft Jesu und der Apostel. Es ist eine beunruhigende Tatsache, daß die (nicht-institutionelle, sondern persönlich-häusliche) Gastfreundschaft in der antiken Umwelt des NT und im Heidentum mancher Missionsländer besser entfaltet ist als bei uns westlichen Christen und Missionaren. Das dürfte eigentlich nicht so sein, wenn wir die Verkündigung des NT recht aufgenommen hätten. Die Autorin zeigt eindrücklich von den Synoptikern zu Johannes und von der Apostelgeschichte zu den Apostelbriefen, daß die Gastfreundschaft, die wir einander und besonders den Fremdlingen und Bedürftigen schenken, ein Teil der christlichen und missionarischen Sendung ist, wie «Gebet, Predigt, Leiden um Christi willen, Leitung der Herde» (S. 40); aber auch ein Ausdruck der Dankbarkeit für die eucharistische Tischgemeinschaft hier und in der endzeitlichen Erfüllung. — Vom Bischof angefangen, der «gastfreundlich» (1. Tim. 3, 2) sei — «denn wenn einer dem eigenen Hauswesen nicht vorzustehen weiß, wie wird der für die Gemeinde Gottes Sorge tragen?» (ib. 3, 5) —, können alle Missionare aus dieser Studie den Hinweis auf die Wiederbelebung der eigenen und auf die Verchristlichung der etwa noch vorhandenen Gastfreundschaft unter den Heiden gewinnen. P. Bruggisser

Cracco, Amedeus: *Legislationis et actuositatis missionariae Fratrum Minorum Fontes.* 130 pp. Missionalia Veneta O.F.M. Vol. VI. Missioni Francescane, Via S. Francesco 36, Padova, 1957.

Die vorliegende Sammlung von Auszügen aus Rundschreiben, Dekreten und Richtlinien der höheren Obern des Franziskanerordens geben einen guten Einblick in die Erweckung und Vertiefung der missionarischen Grundhaltung in diesem großen Missionsorden seit Beginn unseres Jahrhunderts. Nebst der Erneuerung des Missionsgeistes bei allen Mitgliedern wird besonderer Wert gelegt auf die Weckung von Missionsberufen, die entsprechende Ausbildung der zukünftigen Missionare und die sowohl geistliche wie materielle Sicherung des Missionswerkes in der Heimat durch die Verbreitung der «Unio Missionaria Franciscana». — Leider wurden die «Statuta pro Missionibus OFM» (Ad Claras Aquas, 1924), die wohl die grundlegenden Quellen für die Tätigkeit in den Missionen sind, hier nicht veröffentlicht, lediglich mehrere Mahnungen zu deren Einhaltung und etwaige Änderungen. Durch Weglassen mancher Wiederholungen — z. B. wird pp. 60 f; 62—67 zum Teil wörtlich wiederholt, was schon pp. 53—56, resp. 41—49 gesagt wurde u. a. m. — und Streichung nebensächlicher Mitteilungen von nur beschränkt zeitlichem Wert — z. B. pp. 51 ff. eine Liste der lieferbaren Gegenstände für die Missionspropaganda; p. 59 Angaben über Lichtbildserien aus dem Jahre 1934 usw. — wäre Platz gewonnen worden für diese grundlegenden Statuten. Dieser Mangel bringt es mit sich, daß dieses Werk einseitig nur die missionarische Tätigkeit in der Heimat behandelt; verhältnismäßig wenig wird über die Arbeit auf dem Missionsfeld gesagt. Es ist daher fraglich, ob dem Leser das, was Titel und Vorwort versprechen, auch geboten werde. — Ein Stichwortverzeichnis dient der raschen Handhabung dieses für die Weckung des Missionsgeistes in der Heimat aufschlußreichen Büchleins. A. Züger SMB

Funk, Josef, S.V.D.: *Einführung in das Missionsrecht.* Veröffentlichung des Missionsseminars St. Augustin, Siegburg. pp. 156, Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen, Rhld. (1958).

In der Schriftenreihe des Missionsseminars St. Augustin kann diese neue Veröffentlichung nur begrüßt werden. In knapper Form will der Verfasser eine Einführung in das Missionsrecht geben. Es ist nicht leicht einen so weitgespannten Stoff auf nur 156

Seiten zu behandeln und dabei keine wesentlichen Elemente zu übergehen. Nach näherer Umschreibung des Begriffes Missionsrecht und Aufzeigung der entsprechenden Rechtsquellen wird vorerst die universale Sendung der Kirche und die daraus entstehende Missionsaufgabe dargelegt. Dann setzt sich der Verfasser mit der heiklen Frage der Beziehung zwischen der Kirche in Erfüllung ihrer Missionssendung und dem Staat und dessen Mitarbeit auseinander. Nur mit einem gewissen Befremden kann man den kleinen Abschnitt lesen, der, wenn auch nur verklausuliert, noch das Eingreifen eines fremden Staates mit Repressalien und gar militärischer Aktion zu dem Zweck zulassen möchte, um den Missionaren die freie Glaubensverkündigung zu erkämpfen und schwere Übergriffe gegen Missionare und Christen zu bestrafen. Diese Auffassung dürfte endgültig der Vergangenheit angehören und kann höchstens als Apologie gewisser Vorkommnisse früherer Zeiten verstanden werden. Nachdem dann die Träger des Missionswerkes in Übersicht aufgezeigt sind, geht der Verfasser im 2. Teil dazu über, in sehr klarer Weise die einzelnen Träger des Missionswerkes, angefangen von der hl. Kongregation zur Verbreitung des Glaubens, den Apostolischen Vikaren und Präfekten und ihren Protitularen bis zu den Leitern der einzelnen Missionsstationen in ihrer rechtlichen Stellung und Aufgabe zu umschreiben. Wir haben in diesem langen Abschnitt eine grundsätzlich klare und erschöpfende Darstellung aller Rechtsfragen der offiziellen Organisation des Missionswerkes der Kirche. Dabei wird auch die Frage der Beziehungen der auswärtigen Missionare zum einheimischen Klerus sowie die Frage der Ordensgründung berührt. Die in den letzten Jahrzehnten sehr rasch durchgeführte Errichtung einer großen Zahl einheimischer Diözesen weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß es der klare Wille der Päpste ist, mit aller Kraft auf den Finis proximus jeder Missionsarbeit hinzustreben: den Aufbau der einheimischen Kirche und ihrer Verselbständigung, auch wenn diese neuerrichteten Sprengel weiterhin als Missionsland bezeichnet werden müssen. Es ist darum wohl bei aller Hochschätzung des Ordensklerus und der vom Verfasser aufgezählten Vorteile — die Orden sollen sich auch in den Missionen als integraler Bestandteil der Kirche entfalten — völlig klar, daß doch das Hauptgewicht auf die Schaffung des einheimischen Weltklerus zu legen ist, der so bald wie möglich Träger der eigentlichen Seelsorge in den zu errichtenden Sprengel sein wird. Sehr zu begrüßen ist in dem Abschnitt über die Mitarbeit der Laien und Missionsbrüder die Anregung, daß diese vermehrt zur unmittelbaren Missionsarbeit herangezogen werden, indem sie als Katecheten oder Helfer bei der Durchführung des priesterlosen Gottesdienstes auf den Außenstationen mitwirken. Ein besonderes Kapitel ist der Frage der Laienhelfer gewidmet. Es genügt nicht, daß sie in den Missionen als gute Katholiken ihren Beruf ausüben, sie müssen, wenn sie wirklich Missionshelfer sein sollen, missionarisch eingestellt und geschult sein und ihre Arbeit als unmittelbaren Missionsdienst verrichten wollen. — Unter dem Titel Missionsverwaltungsrecht werden vorerst die positiven Pflichten der Kleriker, sowie die Beschäftigungen dargelegt, von denen sie sich fern zu halten haben. Dann folgt unter Anlehnung an die Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches unter dem Titel ordentliches Sachenrecht eine knappe aber sehr gute Darstellung der Verwaltung der Sakramente unter Berücksichtigung der Dezenalfakultäten, wie sie die Propaganda den Missionsobern zu erteilen pflegt. In diesem Abschnitt kann der praktische Missionar ebenso kurze wie klare Antworten auf sehr viele Fragen des Tauf- und Eherechtes finden. Mit der Darlegung der Eigentumsverhältnisse und der Eigentumsrechte der Mission und der einzelnen religiösen Orden und Genossenschaften schließt die Einführung. — Die vorliegende Arbeit wird nicht bloß dem aktiven Missionar große Dienste leisten, sondern kann als eigentlicher Lehrgang für die Vorlesungen des Missionsrechtes verwendet werden. Nicht bloß dem Missionsklerus, sondern auch den Laienbrüdern und Missionsschwestern wird dieses Werk einen gut verständlichen Einblick in die Rechtsverhältnisse in den Missionen bieten und ein besseres Verständnis der ganzen rechtlichen Organisation vermitteln. Es ist daher eine möglichst weite Verbreitung dieses Buches unter dem Missionspersonal zu begrüßen. M. Spichtig

Beyerhaus, Peter: *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem.* Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal-Barmen, 1956, 396 S.

Die gründliche Untersuchung des evangelischen Missionstheologen Peter Beyerhaus über die Frage der Selbständigkeit der jungen Kirchen im Missionsland verdient volle

Beachtung, zumal sie ein auch in der katholischen Missionstheologie zentrales Anliegen — gewiß mit verschiedener Akzentsetzung und in wesentlich reformatorischer Perspektive — behandelt. Bemerkenswert ist zunächst das methodische Vorgehen. In einem ersten Teil wird das Problem der Selbständigkeit dargelegt, wie es von den verschiedenen evangelischen Missionstheoretikern sowohl angelsächsischer (Venn, Anderson, Allen, Davis) wie deutscher Herkunft (Warneck, Gutmann, Keysser) gesehen worden ist. Eine kurze kritisch-vergleichende Besinnung beschließt diesen Teil, wobei vor allem das Gemeinsame und das Trennende herausgeschält wird. Beyerhaus hebt unter anderem hervor, daß keiner dieser Autoren eine biblisch-reformatorische Ekklesiologie als Ausgangspunkt genommen hat (108), was seinen Grund wohl in der Tatsache hat, daß die Reformatoren, wie er später schreibt, «kein klares Wort zur Frage einer ökumenischen Kirchenordnung gefunden haben». (293, cf. 270/71.) Wie wurden die Theorien auf dem konkreten Missionsfeld verwirklicht und wie bewährten sie sich? Das ist die Frage, mit der sich der zweite Teil befaßt. An drei Einzelbeispielen: die anglikanische Mission im Nigerdelta — hier verdient die Gestalt des ersten einheimischen anglikanischen Bischofs hervorgehoben zu werden —, die Mission der Rheinischen Missionsgesellschaft bei den Bataks auf Sumatra und die koreanische Presbyterianermission — versucht der Verfasser ausführlich die Entwicklung zur Selbständigkeit hin darzustellen und die Vor- und Nachteile der einzelnen Theorien aufzuzeigen, um dann im dritten Teil das Fazit aus dem Ganzen zu ziehen und eine persönliche theologische Stellungnahme zu skizzieren. Ausgangspunkt dieser Skizze ist das biblische reformatorische Kirchenverständnis. Daran knüpfen sich die vielschichtigen Fragen des Werdens und des Wachstums der Kirche, deren Grundlage im allgemeinen Priestertum gesehen wird, ferner das Problem des Verhältnisses zwischen der jungen Kirche und ihrer Umwelt, wobei jeder Versuch eines Einbaus des Volktums in die Kirche als geistigem Gebäude prinzipiell abgelehnt wird (287) — und endlich die Frage nach den Beziehungen zwischen der jungen Kirche und der Einheit der Allgemeinen Kirche. In diesem letzten Abschnitt wird die Berechtigung eines eigenen Bekenntnisses der jungen Kirche erörtert. Der Verfasser sucht das Verhältnis zwischen Mutter- und Tochterkirche zu klären und stellt das Problem der Autorität eines eventuellen gesamtkirchlichen Amtes. Den katholischen Theologen wird gerade diese Frage zu einer gründlichen exegetischen und theologiegeschichtlichen Auseinandersetzung anregen. Die Arbeit klingt aus in der Forderung nach Überwindung der Zerrissenheit der Kirche, die auf dem Missionsfeld als illegitimes Skandalon empfunden wird (311). Diese Tatsache wird der katholische Missionar nur bestätigen können. Trotz dieses Aufrufes wird man vom katholischen Standpunkt aus bedauern müssen, daß der Autor hie und da eine stark ablehnende Haltung gegenüber katholischer Missionsarbeit einnimmt, z. B. wenn er die katholische Mission auf Sumatra als Gegenmission bezeichnet und von einer katholischen Invasion spricht (194) oder wenn er den Katholizismus auf eine Stufe stellt mit Sekten, Islam und Heidentum (317). Schmerzlich berührt es auch, immer wieder alten Mißverständnissen der katholischen Lehre gegenüber zu begegnen, wie z. B. bezüglich der Gesetzes- und Werkgerechtigkeit (270, 282) oder bezüglich des Verhältnisses von Natur und Gnade (285, 287). Andererseits wird aber der katholische Missionstheologe vieles einfachhin unterschreiben können, so die Unterscheidung des doppelten Fremdlingscharakter der Mission, von denen der eine abzulehnen, der andere zu bewahren ist (286), oder die Ausführungen über das Einheimisch-Werden der Kirche als geistlichem Prozeß (288/89). Die Gedanken über die Paradosis endlich im Sinne einer mündlichen Überlieferung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter (300) wären vielleicht sogar ein Ansatz zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Theologie. Mesot

Latourette, Kenneth Scott: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums.* Aus dem Amerikanischen gekürzt und übersetzt von Prof. Dr. M. Honig. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hermann Dörries. 482 S. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

Die große Ausgabe des Werkes umfaßt sieben stattliche Bände. Es wäre jedoch falsch, nun anzunehmen, die kleinere Ausgabe sei nur ein dürftiger Ersatz. Der Herausgeber hat es verstanden, die Kürzung zu einem wohl geschlossenen historischen Bild zu ge-

stalten. Die Schilderung der Taten, Erfolge, der Organisation des Missionswesens ist erstaunlich vollständig und aufschlußreich. Latourette nimmt das «Christentum» als Ganzes, läßt alle Konfessionen, Denominationen, Sekten an die Reihe kommen bei den einzelnen Abschnitten der Missionsgeschichte. Der katholischen Kirche steht er freundlich gegenüber, läßt sie als gleichberechtigt gelten und weiß immer wieder ihre Leistungen klar ins Licht zu stellen. Das christliche Altertum ist absichtlich kurz gefaßt, da ja die allgemeine Kirchengeschichte jene Zeit genugsam behandelt. Mit den Fahrten der Nestorianer im späteren Mittelalter beginnt die Ausbreitung des Christentums gegen den Fernen Osten zu. Die Unternehmungen der Entdeckungszeit führen zu den Patronatsmissionen Portugals und Spaniens. Der Eintritt der Jesuiten in die fernöstliche Mission durch Franz Xaver ist gut geschildert, ebenso die leitende Stellung der römischen Propaganda-Kongregation vom 17. Jahrhundert an. Seitens der Nichtkatholiken widmet Latourette nicht nur den Anglikanern, Protestanten und Reformierten volle Aufmerksamkeit; er läßt auch alle Denominationen und kleinen Sekten zu ihrem Rechte kommen und würdigt ihren frommen Eifer. So eröffnet sich uns eine bunte Fülle missionarischer Taten, Versuche, Bemühungen. Das 19. Jahrhundert ist ihm das «große Jahrhundert» der Mission, dem 20. Jahrhundert gilt der Titel: «Vorwärts im Sturm.» Der Verfasser weiß das Wirken der Schwestern und aller Ordensleute wohl zu schätzen. Er betont auch die neuzeitliche Wendung zur Schaffung eines einheimischen Klerus und versteht es gut, Schwierigkeiten der katholischen Mission zu würdigen, die beispielsweise von der Forderung des Zölibates auch für einheimische Priester bedingt sind. Diese umfassende Missionsgeschichte von den Bemühungen aller Christen um die Ausbreitung und Festigung der Lehre Christi in der ganzen Welt, des Verfassers Weitblick, seine mutige Fortführung bis zu den Problemen unserer Tage, verdient unsere volle Anerkennung. Wer wird uns eine katholische Missionsgeschichte schreiben, die eine so weltweite Sicht und so klare Problemstellungen hat? Kilger

Gorrée Georges: *Pionniers de Dieu.* 126 pp. La Colombe. Editions du Vieux Colombier, 5, rue Russelot, Paris.

L'auteur, qui a écrit plusieurs ouvrages sur le P. Charles de Foucauld, puis «Femmes au cœur de feu» et «Apôtres au cœur de feu», présente dans ce nouveau livre neuf figures de missionnaires français, choisies parmi les plus grandes. En de courtes esquisses, il décrit la vie des Saints Jean de Brébeuf et Isaac Jogues, martyrs au Canada, des Bienheureux François-Régis Clet, Jean-Gabriel Perboyre, Jean-Charles Cornay et Théophane Vénard, martyrs en Chine et en Indochine. Puis vient Alexandre de Rhodes, l'avocat du clergé en Indochine. Parmi les grands pionniers de l'Afrique, il a choisi le P. Siméon Lourdel, premier missionnaire de l'Ouganda, et le P. Francis Aupiais, l'éminent ethnologue du Dahomey. L'ouvrage est un petit livre plein de charme, qui met bien en relief la vie héroïque de ces «pionniers de Dieu». Louis Andrès

De Witte Charles-Martial O.S.B.: *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle.* Extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique* t. XLVII (1953) 683—718; XLIX (1954) 438—461; LI (1956) 413—453, 809—836; LIII (1958) 5—46, 443—471.

P. Ch.-M. de Witte vermittelt uns in dieser Artikelserie von ca. 200 Seiten eine auf ersten Quellen fußende Studie über die päpstlichen Bullen (im ganzen 69) und die portugiesische Expansion im afrikanischen Küstengebiet von 1415 bis 1500. Der Verfasser weist sich durch große Belesenheit der einschlägigen Literatur, durch gründliche und erfolgreiche Erforschung der in Frage kommenden Archive, durch kritisches Urteil und seine gegen Portugal wohlwollende Gesinnung aus. So werden zahlreiche Behauptungen oder Fehlurteile namhafter Autoren, wie v. Pastor, Leturia, D. Maurício, Jordão, David Lopes, Jaime Cortesão u. a., richtiggestellt. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verfasser der wichtigen Bulle Nikolaus' V. *Romanus Pontifex* (1455, Dokument Nr. 28) wie auch dem Infante D. Henrique, dem Seefahrer († 1460), nach dessen Tod etwa für zwei Jahrzehnte ein Rückschlag in den Entdeckungsfahrten eintrat. Für die Missionsgeschichte ist von Interesse, daß die zahlreichen römischen Dokumente nicht auf die

Initiative der Päpste, sondern der portugiesischen Krone entstanden und daß sich Rom im allgemeinen bemühte, eine neutrale Stellung einzunehmen, da auch das aufstrebende Spanien mit seinen Ansprüchen berücksichtigt werden mußte, das zudem in dieser Periode zwei Päpste (Kalixt III. und Alexander VI.) stellte. Viele Bullen befassen sich mit der Bekämpfung des Islam in Afrika, und das Interesse Portugals richtete sich besonders auf Marokko und eine Verbindung auf dem Seeweg mit Abessinien im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind. Wertvolle Einblicke bietet der Verfasser auch in der Frage der Sklaverei und der Entstehung des Padroado. — Die ganze, etwas breit angelegte, interessante Studie verdiente als Monographie ins Portugiesische übersetzt zu werden, wobei allerdings eine ganze Anzahl Druckfehler (*Jann* statt *Iann, Ricard* für *Richard, ungedruckte* statt *ungedrückte, os nossos dias* für *as nossas dias* usw.) ausgemerzt werden sollten.

J. Wicki S. J., Rom

Tisserant, Cardinal Eugene: *Eastern Christianity in India.* A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day. Authorized adaption from the French by E. R. Hambye SJ. 266 pp. Langmans, Green and Co, London 1957.

Dieses meisterhafte, exakt-wissenschaftliche Werk wurde ursprünglich von Kardinal E. Tisserant, wohl dem besten Kenner der Ostkirchen, für den «Dictionnaire de Théologie Catholique», erschienen 1941, geschrieben. Die vorliegende Arbeit ist die englische Übersetzung davon, die E. R. Hambye, Professor für Kirchengeschichte in Kurseong (W. Bengalen), besorgte. Zugleich brachte er auch die notwendiggewordenen Ergänzungen und Korrekturen an, alles im Einverständnis mit dem Autor. Seinem anfänglichen Zweck entsprechend ist das Werk kurz und allgemein gehalten und werden nur die großen, bedeutenden Linien aufgezeigt, ohne jedoch etwas vermissen zu lassen. Wenn die Gerafftheit der Ereignisse, die Anhäufung von Namen und Orten den Leser etwas hemmen und es ihm schwer machen, die jeweilige Situation rasch zu überblicken, so liegt dies in der Natur dieses als Nachschlagewerk gedachten Buches. Einzig so war es auch möglich, die ganze Geschichte des Christentums im heutigen Staate Kerala von den ersten Anfängen bis zur heutigen Zeit auf so engem Raum zusammenzufassen. — Nach sorgfältiger Prüfung der Quellen nimmt der Verfasser positiv Stellung zur Frage der Wirksamkeit des Apostels Thomas in Indien (p. 10). Die tragische Geschichte der «Thomaschristen» beginnt mit der Ankunft der Portugiesen im 16. Jahrhundert, die, ohne Kenntnis und ohne jedes Verständnis für dieses andersgeartete Christentum, die bis anhin unter starker Abhängigkeit von der Kirche Mesopotamiens stehenden Katholiken Indiens latinisieren und unter ihre Jurisdiktion zwingen wollten; hier zeigten sich die sehr nachteiligen Seiten des Padroado. Der Synode von Diamper wird besonders große Aufmerksamkeit geschenkt. Die folgenden drei Jahrhunderte bieten das Bild ständiger Kämpfe zwischen den Syrern und den Lateinern, die zu der großen Zerrissenheit der süd-indischen Christenheit führten. Einzig die segensreiche Tätigkeit der Karmeliter vermag diese düsteren Jahre etwas zu erhellen. Erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts, vor allem seit 1896, da drei indische Prälaten die Leitung der syro-malabarischen Kirche übernahmen, kehrte die innere Ruhe wieder ein, die dann zu einem herrlichen Aufblühen des Christentums führte und zugleich die Wege ebnete für die Rückkehr mancher Dissidentengruppen. Ein letztes Kapitel ist noch den Jakobiten in Indien gewidmet, der Wiedervereinigungsbewegung unter ihnen in diesem Jahrhundert und der Bildung der katholischen Gemeinschaft des antiochenischen Ritus (der Syro-malankarischen Kirche). — Ein erster Appendix orientiert über das Kirchenrecht und die Gebräuche, ein zweiter über die Liturgie der Syromalabaren und Syromalankaren. Appendix III bietet eine imposante Liste der malabarischen Bischöfe und der östlichen Patriarchen. Eine chronologische Übersicht über die Ereignisse in der syro-malabarischen Kirche seit der Ankunft des Apostels Thomas bis zum Jahre 1956 bildet den Appendix IV. Eine sehr reichhaltige Bibliographie (pp. 205—250), die sowohl Quellenmaterial wie einschlägige Literatur umfaßt, schließt daran an. Ein Personen- und Ortsregister erleichtert die Handhabung dieser vortrefflichen Geschichte der «Thomaschristen».

A. Züger SMB

Monumenta Peruana II (1576—1580). Por Antonio de Egaña S.I. XVI + 43* + 891 pp. (Monumenta Historica S.I. Vol. 82, Monumenta Missionum Vol. XIII.) Apud «Monumenta Historica Soc. Iesu», Romae 1958.

Dieser zweite Band der Monumenta Peruana ist in verschiedener Beziehung bedeutungsvoll. Einmal wird eine riesige Fülle bisher unbekannten Materials vorgelegt, denn von den 180 Dokumenten waren bisher nur 10 bereits anderswo im Druck erschienen. Dann befaßt sich der Band mit einer äußerst bedeutungsvollen Periode der Geschichte der Jesuitenprovinz in Perú. Es ist die Zeit des Provinzialates von P. José de Acosta und zugleich eine Periode großer äußerer und innerer Schwierigkeiten. Und schließlich ist der Band auch bedeutungsvoll, weil der Herausgeber den Mut gehabt hat, wirklich alles erreichbare Material zu veröffentlichen, auch wenn es nicht immer erfreulich ist. — Als Acosta sein Amt als Provinzial antrat, hatte er eine zweifache Aufgabe vor sich: 1. nach Außen die Konsolidierung und Ausweitung des Arbeitsfeldes und 2. nach Innen die Festigung der Ordenszucht und die Ausmerzung ungeeigneter Elemente (rectificación y depuración interna). Über den Stand der Provinz im Jahre 1576 mit allen äußeren und inneren Krisen orientieren zunächst die Akten der beiden Provinzialsynoden von 1576 in Lima (Dok. 17) und Cuzco (Dok. 18), sowie der Bericht des Visitators Juan de la Plaza (Dok. 20). Auf den Provinzialsynoden wird vor allem der Erweiterung der Machtbefugnisse des Provinzials (Dezentralisation der Machtbefugnisse des Generals) das Wort gesprochen. Dann befaßte man sich mit der Frage der Zulassung zum Orden und der besseren Auswahl der Kandidaten. Man war diesbezüglich etwas zu großzügig gewesen zum Schaden für die Provinz. Ferner wünscht man mehr Zurückhaltung in der Zulassung der Mestizen zu den hl. Weihen und schließlich wird auch die Missionsmethode einer ernsten Prüfung unterzogen. Man kommt dabei zum Ergebnis, daß Doctrinas nicht übernommen werden sollen, daß einzelnen Jesuiten die Residenz unter den Indianern gestattet werden kann, daß aber die Kollegien die Hauptsache bleiben müßten. Die auf den Synoden behandelten Fragen bildeten in der Folgezeit immer wieder Gegenstand der Korrespondenz mit der Ordensleitung in Rom. In den folgenden Jahren hatten die Jesuiten noch weitere äußere Schwierigkeiten zu überwinden: Auseinandersetzungen mit dem Bischof von Cuzco, Streitigkeiten zwischen dem Jesuitenkolleg und der Universität in Lima und schließlich Händel mit dem Vizekönig besonders bezüglich der Niederlassungen in Arequipa und Potosí. Der Band berichtet aber nicht nur von Krisen und Schwierigkeiten, sondern auch von einer sehr erfolgreichen Wirksamkeit in Schule und Seelsorge (vor allem durch die Volksmissionen), von ernsten Bemühungen um das Sprachstudium, von literarischen Arbeiten und Übersetzungen in einheimische Sprachen und vor allem auch von einem ernsten Ringen um eine erfolgreiche Missionsmethode. — Dank der außerordentlichen Fähigkeiten des Provinzials P. José de Acosta, der eine durch und durch missionarische Persönlichkeit war, konnten die Schwierigkeiten weitgehend überwunden werden, so daß die Jesuitenprovinz Ende 1580 gefestigt dastand. — Die Edition ist wiederum mustergültig. Als Neuerung sind nun nach den neuen Richtlinien des Institutum Historicum S.I. die Einführung und der Kommentar in spanischer Sprache. Das Register (862—891) läßt an Vollständigkeit ebenfalls nichts zu wünschen übrig. Einige wenige Druckfehler sind stehen geblieben. S. 102 fehlt zur Referenznummer 67 und S. 112 zur Referenznummer 61 die entsprechende Anmerkung. S. 225 Anm. 62 muß es heißen § 71—73. Specker

O Homem das Trinta e duas Perfeições e outras histórias, écrits de littérature indienne, traduits par Dom Francisco Garcia S. J. [1580—3 septembre 1659], publiés et annotés par José Wicki S. J. XXXV + 343 pp. Centro de Estudos históricos ultramarinos. Lisboa, Agencia geral do Ultramar, 1958.

Quoi qu'on en dise parfois, la connaissance des écrits originaux de l'Inde ne parait pas avoir été très répandue chez les premiers Portugais. Ce fait ne donne que plus de valeur au présent manuscrit, exhumé par le P. Wicki des Archives de la Compagnie de Jésus à Rome (Opp. NN. 192). Il est dû à un jésuite portugais Francisco Garcia, évêque coadjuteur de Cranganor en 1637 et archevêque le 3 décembre 1641 jusqu'à sa mort (3 septembre 1659), malgré les intrigues de l'archidiacre Tomas do Campo.

La courte notice d'édification, écrite en 1659—1660 par le P. Jacinto de Magistris (p. 325—329) ne nous aide guère à comprendre les démêlés de Dom Garcie avec l'Inquisition de Goa (cf. p. 323—325 l'extrait de la lettre du 7 septembre 1657?). — Le P. Wicki a bien fait de concentrer ses efforts sur l'édition et le commentaire de cette traduction (à laquelle il a ajouté p. 306—319 des textes latins, fort importants, sur l'Hindouisme). L'histoire du roi «des trente-deux perfections» est une sorte de «Miroir des vertus» pour l'éducation des jeunes princes. Elle débute par les infortunes variées du roi Harish-chandra, de sa femme Tàramati et de leur fils Rohitâshva (d'après le Markandeya Purâna écrit peut-être entre le VIII[e] et le X[e] siècle). Le roi Vikramâditya donne ensuite un exemple de générosité, en offrant sa propre vie, si elle peut être d'utilité au prochain (peut-être entre 1018 et 1060). Suivent 45 numéros empruntés aux collections connues Panchatantra et Hitopadesha (les 23 premiers sont des fables proprement dites). Ce choix nous dit bien le désir de Dom Garcia de mieux connaître les conceptions morales des Indiens; en même temps il rendait service aux autres missionnaires dans l'étude de la langue mahratte d'ou il a extrait ces récits traduits du sanscrit original.

Henri Bernard-Maitre S. J.

Margiotti, Fortunato, O.F.M.: *Il cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1738.* 806 pp. (avec trois cartes géographiques). Roma, Edizioni «Sinica Franciscana», 1958.

Ce livre est à la fois une étude historique très richement documentée (cela mérite d'être dit), et, en même temps, un véritable manuel de missiologie appliquée. L'auteur montre, dans un milieu donné, dont il dessine les caractéristiques sociologiques, les tentatives, les essais, les échecs et les réussites des missionnaires. A ce double titre, histoire de valeur et étude de théologie missionnaire, l'ouvrage s'impose à l'attention et mérite de prendre place dans toute bibliothèque missiologique sérieuse. — L'auteur, ancien missionnaire de Chine, connu là-bas par ses recherches sur les anciennes chrétientés du Shansi, divise son ouvrage en cinq parties:

1. Storia dell'apostolato (p. 23—263). Précédée d'une étude sur la vie sociale et religieuse au Shansi, cette histoire évoque les travaux des Nestoriens, puis des jésuites et de la mission franciscaine «propagandiste».
2. Metodo di Apostolato (p. 264—420). Cette partie, très neuve, est d'un très grand intérêt. Divers chapitres étudient la propagande missionnaire, la formation du clergé, l'apostolat des laïcs, la pastorale, les finances. La partie pastorale (ou de l'administration des sacrements) évoque les difficultés des traductions sacramentelles. Chapitre remarquable: la complexité du problème est admirablement traitée, à grand renfort de textes en chinois, de leur romanisation et de leur traduction. Il faut remercier l'auteur d'avoir poursuivi là de patientes et fécondes recherches, que plus d'un professeur de théologie lira avec profit.
3. La troisième partie Ostacoli dell'Apostolato (p. 421—528) traite notamment de la langue chinoise (la «question des termes»), de la pression sociale, des problèmes du culte, des persécutions.
4. La quatrième partie, Frutti di Apostolato (p. 529—593) groupe les chapitres suivants: le catholicisme au Shansi, étude sociologique; les associations religieuses; l'assistance sociale; les églises et communautés chrétiennes.
5. La cinquième partie: Documenti (p. 594—666) reproduit 19 documents d'archives importants (quand il s'agit de textes chinois qui sont cités, une traduction les accompagne). Le livre se termine par plusieurs listes fort utiles: chrétientés du Shansi (avec l'année de fondation et le nom du fondateur); missionnaires du Shansi (1620—1738); sources et bibliographie; termes orientaux avec leur équivalent chinois. Puis un riche index analytique. — Un grand livre, qui laisse souhaiter pour chaque province de Chine d'avoir un historien de cette classe.

J. Dehergne, S. J. (Chantilly)

Silvester de Munter O.F.M.: *De S. Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis.* 53 pp. (Excerpta ex diss. ad lauream. Pontif. Atheneum Antonianum, Fac. S. Theologiae, 111) Romae-Mechlinae, 1957.

Bei der großen Bedeutung der Prokur der Propagandakongregation in China für die gesamten Missionen Fernasiens im 18. und 19. Jahrhundert wäre eine gründliche Arbeit über diese Gründung des päpstlichen Legaten de Tournon schon längst fällig gewesen. Die vorliegende Arbeit ist leider nur ein bescheidener Teildruck einer umfangreicheren These und behandelt kurz die Lage der chinesischen Missionen gegen Ende des 17. Jahrhunderts, die Gesandtschaftsreise des Patriarchen Maillard de Tournon und die Gründung und Organisation einer Prokur in Kanton (1705) unter dem ersten Prokurator Ignatius Giampé. Meist auf ungedruckten Quellen, zumal aus dem Archiv der Propaganda, fußend, bietet sie eine zuverlässige Darstellung, und wir können nur den dringenden Wunsch aussprechen, daß auch die übrigen Teile der wertvollen Dissertation veröffentlicht werden. Beckmann

Cresi, Domenico, O.F.M.: *Mons. Antonio Laghi da Castrocaro* (1668—1727), Vescovo Tit. di Lorima, Vicario Apost. di Shensi e Shansi. (Biblioteca di Studi Francescani, 5) 182 pp. S. Francesco, Firenze (1957).

Vorliegende Arbeit, die den Verfasser nach dem Vorwort über 17 Jahre mehr oder weniger beschäftigte, gilt einem wenig bekannten Franziskaner Missionar und Bischof der alten Schansi Mission, der seit 1700 als Missionar und seit 1717 als Apost. Vikar wirkte. Sie zerfällt in zwei Teile: eine kurze Biographie des Bischofs (p. 27—80) — nebst einem einleitenden Kapitel über die Entwicklung der Chinamission von 1583 bis 1700 und einem Bericht über die meist ungedruckten Quellen dieser Lebensbeschreibung — und einem «Epistolario», d. h. einer Sammlung von 55 Briefen aus den Jahren 1696 bis 1727. Der Verfasser hat dabei eine glückliche Auswahl getroffen, indem er Msgr. Laghi jedes Jahr wenigstens mit einem ganzen Brief zu Worte kommen läßt. In diesen Briefen tritt uns ein äußerst seeleneifriger Missionar und mutiger Hirte entgegen, der auch in verworrenen Zeiten des Ritenstreites und der Verfolgung seine Herde mit ruhiger Sicherheit leitete. Die Briefe zeigen aber auch ein sehr gutes Einvernehmen des Bischofs mit den Jesuitenmissionaren (15 seiner Briefe stammen aus dem Archiv der Jesuiten in Rom, meist gerichtet an Missionare in Peking). Im Ritenstreit erwies sich Bischof Laghi wohl als gewissenhafter Ausführer der römischen Bestimmungen, darüber hinaus zeigt er aber auch ein volles Verständnis für die Haltung Andersdenkender. Freimütig weist er auch in einem Schreiben an die Propaganda auf die großen Gefahren hin, die mit einer zu brüsken Durchführung der römischen Bestimmungen verbunden waren. — Dankbar sind wir dem Verfasser, daß er keine Mühe gescheut hat, nicht nur die verschiedenen Archive, sondern auch alle erreichbare Literatur heranzuziehen, um diese anziehende Gestalt eines vergessenen Chinamissionars wieder aufleben zu lassen. (Für viele Einzelverbesserungen vgl. die ausführliche Besprechung von P. Georges Mensaert O.F.M. in «Archivum Franciscanum Historicum» 51 [Quaracchi 1958] 487—490.) Beckmann

Koren, H. J., C.S.Sp.: *The Spiritans.* A history of the Congregation of the Holy Ghost. Duquesne Studies. Spiritan Series 1. XVIII + 641 pp. Duquesne University, Pittsburgh - E. Nauwelaerts, Louvain 1958.

Eine der imposantesten Leistungen der Heilig-Geist-Kongregation ist die Duquesne Universität in Pittsburgh und eine viel versprechende Leistung dieser Universität ist die mit diesem Werk beginnende Spiritan Series. Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, streng wissenschaftlich und doch leserlich die Geschichte seiner Gesellschaft darzustellen. Man darf sagen, daß ihm das voll gelungen ist. Die reiche Spiritaner-Literatur — vor allem in französisch — ist um ein Standardwerk bereichert worden. Im 1. Teil wird die allgemeine Geschichte der Kongregation beschrieben, angefangen vom Gründer Pater

Poullart des Places (1679—1709), zu dessen nahem 250. Todestag das Buch herausgegeben ist, durch die vielen Wechselfälle hindurch bis zur Verschmelzung der von P. Libermann gegründeten Kongregation vom heiligsten Herzen Mariä mit der Hl.-Geist-Kongregation (1848), und die darauf folgende Entwicklung unter den Generalaten von großen Männern. Im zweiten Teil verfolgen wir die Ausbreitung der Kongregation von einem Kontinent zum andern, und überall finden wir tiefe Spuren des segensreichen Wirkens dieser Gründung, die heute 2994 Priester und 799 Brüder zählt. In Afrika allein liegen schon über 1000 ihrer Söhne begraben. Es ist erschütternd, anhand dieser Darstellung die alte heroische Zeit mitzuerleben, wo einem kleinen Grüpplein 1842 das neu errichtete Vikariat der beiden Guinea übertragen wurde, das sich vom Senegalfluß bis zum Orangefluß erstreckte, also über ungefähr 8000 km, oder wo 1862 wiederum einem kleinen Grüpplein das Vikariat Zanguebar anvertraut wurde, vom Cap Guardafui zum Cap Delgado, über rund 3000 km, beidemale ohne Abgrenzung nach dem Innern. Mit Recht hebt der Autor hervor, daß sie und nicht andere die eigentlichen Pioniere der Afrika-Mission waren (440—454). Diese immensen Gebiete wurden mehr und mehr aufgeteilt, was nicht immer auf ganz faire Weise geschehen ist (vgl. 222—225, 277 f., 444, 451). Es ist indes falsch, die Leistungen der Hl.-Geist-Kongregation nur in der Mission suchen zu wollen. Sie haben sich auch in Europa und Amerika stark in sozialen und erzieherischen Werken verankert, so stark, daß oft ein Widerstreit zwischen den Interessen der Mission und der Heimat zum Ausbruch kam (129 f., 192). Es ist immerhin auffallend, daß von den Patres nie mehr als 50—60 % des Gesamtbestandes in den Missionen waren, und von den Brüdern nur an die 30 % (200). Natürlich ist auch für P. Libermann ein großer Abschnitt reserviert (67—184), für diesen Mann, dessen Hauptlehre im geistlichen Leben das «abandon à dieu» war, und der doch wieder so realistisch war, daß er für die erste Missionarsgruppe zu ihrem großen Erstaunen 24 Tonnen Gepäck gerüstet hatte, wo diese doch meinten, mit dem Kreuz und dem Brevier genüge es (81), der auch mit intuitivem Blick das wahre Ziel der Mission erfaßte und den großen Lehren der neuern Missionsenzykliken fast um 100 Jahre vorausging (162—184). Wenn man auf Einzelheiten ausgeht, dann kommt man allerdings nicht ganz auf die Rechnung. So ist z. B. der große Botaniker und Linguist P. Sacleux nur in einer Reihe von andern Namen auch noch miterwähnt. Das zeigt, wie auch große Leistungen in einer Gesamtdarstellung untergehen müssen. Es wäre eben zu viel zu sagen. Als ganzes ist das Werk ein großartiges Denkmal für die Kongregation und ein wertvoller Dienst für den Leser. P. Walbert Bühlmann

Guilcher, René F., des Missions Africaines: *La Société des Missions Africaines.* Ses origines, sa nature, sa vie, ses œuvres. 2me édition, 176 pp. Procure des Missions, 150 Cours Gambetta, Lyon.

Publié pour commémorer la fondation en 1856 de la Société des Missions Africaines par Mgr de Marion-Brésillac, le livre nous renseigne, comme l'indiquent les sous-titres, sur les divers aspects de la Société depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Après un pénible commencement, où le fondateur et les premiers missionnaires sont, en quelques jours, fauchés par la mort dans la Mission de Sierra-Leone en 1859, la Société se développe sous l'impulsion ardente du P. Planque, co-fondateur et Supérieur général de 1859 à 1907, et de ses successeurs; à son centenaire, elle comptait 1532 membres, dont 21 évêques et 2 préfets apostoliques, groupés en cinq provinces. Plus de 21 millions d'âmes, les baptisés dépassant le million, sont confiées à leur charge. Ce magnifique résultat a été couronné par l'érection de la Hiérarchie ecclésiastique dans leurs Missions de l'Afrique Occidentale Britannique en 1950 et dans celles de l'Afrique Française en 1955. Pour faire comprendre ce succès, l'auteur nous explique d'une manière attrayante la nature et les constitutions de la Société, la formation et la vie des missionnaires. Beau livre d'information et de propagande pour les vocations apostoliques. Louis Andrès

Coleman, William J., MM.: *Latin-American Catholicism.* A Self-Evaluation. V + 105 pp. World Horizon Reports No. 23. Maryknoll Publications, Maryknoll 1958.

Im Jahre 1953 wurde vom 18. bis 25. Oktober in Chimbote die 3. interamerikanische Woche für katholische Aktion abgehalten. Von sämtlichen lateinamerikanischen Ländern

waren 300 Delegierte und Teilnehmer zusammengekommen, um die religiöse Situation zu studieren und Mittel und Wege zur Besserung zu besprechen. Die Akten dieses Kongresses (Tercera Semana Interamericana de Acción Católica — Documentos, Lima y Chimbote 1953; D'A.C., Chimbote — Perou, 18—25 octobre, 1953 — Rapport de la Delegation Canadienne. Secrétariat National de l'A.C.C., Montréal 1954) bilden deshalb eine ungeschminkte Selbstkritik des latein-amerikanischen Katholizismus, zeigen aber auch, wie man nun ernstlich bemüht ist, durch intensives katholisches Laienapostolat eine Besserung der Lage herbeizuführen. Der Verfasser dieser Schrift will nun an Hand der Akten dieses Kongresses weitere Kreise mit dem gegenwärtigen latein-amerikanischen Katholizismus bekannt machen. Das einleitende Kapitel (Formation and Crisis of the Church in Latin-America) will aufzeigen, wie weit die geschichtliche Entwicklung zur heutigen Lage geführt hat. Wir glauben aber, daß in diesem kurzen Überblick die Problematik z. T. zu sehr vereinfacht wurde. Die ganze Frage der spanischen Kolonialpolitik mit den Auseinandersetzungen mit Rom ist zu komplex, als daß sie in wenigen Worten abgetan werden könnte. Der Verfasser skizziert dann (nun immer an Hand des Chimbote Rapports) die gegenwärtige religiöse Lage in Latein-Amerika im Allgemeinen und in den einzelnen Ländern im Besonderen, spricht weiter von den Einflüssen, die den Katholizismus bedrohen (Protestantismus, Kommunismus, Freimaurerei, Laizismus usw.), von den Ursachen dieser Gefahren (rassische, soziale, politische, psychologische, pastorelle u. a.), um schließlich Richtlinien für das heutige Laienapostolat zu geben. — Diesem offenen und ehrlichen Situationsbericht über den Katholizismus in Latein-Amerika wünschen wir weiteste Verbreitung. Er wird auch in andern Ländern Anregung bieten zu ehrlicher Besinnung und Neuorientierung. Specker

O'Reilly, Patrick: *Imprints of the Fiji Catholic Mission* including the Loreto Press 1864—1954. 60 pp. Francis Ewards Ltd., 83, Marylebone High Street, London / Cath. Mission, Nicolas House, Suva, 1958.

Der Verfasser vorliegender Bibliographie benutzte einen Aufenthalt auf den Fiji-Inseln 1948 dazu, den in den verschiedenen Missionsdruckereien entstandenen Werken der Maristen Mission nachzugehen. Diese persönliche Bestandaufnahme ergänzte er in den folgenden Jahren und ist nun imstande, eine Liste von 127 Werken vorzulegen, vermehrt durch wertvolle Angaben über das Werden einzelner Werke, über ihren Inhalt und ihre Verfasser. Da schon von manchen Werken keine Exemplare mehr eingesehen werden konnten, ist die Zusammenstellung dessen, was noch irgendwo auf entfernten Missionsstationen erfaßt werden konnte, doppelt wertvoll und stellt der Maristen Mission auf Fiji und ihrer Missionstätigkeit ein schönes Zeugnis aus. Das Bändchen bildet auch eine willkommene Ergänzung zum XXI. Bande der «Bibliotheca Missionum», auf den der Verfasser leider nirgends verweist. Beckmann

Freytag, Walter: *Kirchen im neuen Asien. Eindrücke einer Studienreise.* 64 S. (Weltmission heute, Heft 7/8). — Ders., *Mission in der gegenwärtigen Weltstunde.* 64 S. (Weltmission heute, Heft 9/10). Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart, 1958.

Vergleicht man das kurz vor dem zweiten Weltkrieg erschienene Werk des Hamburger Ordinarius für Missionswissenschaft «Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens» (Berlin, 1938) mit vorliegendem Heft, so ersieht man daraus ohne weiteres den tiefgreifenden Wandel, den nicht nur die Völker des Ostens, sondern auch die christlichen Minoritäten unter ihnen durchgemacht haben. Und weil solche Überblicke von wirklichen Kennern der Mission und Weltlage selten sind, müssen wir dem Verfasser dankbar sein, daß er seine Scheu, anspruchslose Reisenotizen zu veröffentlichen, überwunden hat. Er beschränkt sich bei seinen Ausführungen auf die von ihm in den letzten Jahren wieder besuchten protestantischen Missionen in Neuguinea, Indonesien, Indien und China. Überall zeigt der Verfasser ein ernstliches Bemühen, zu den Wurzeln von Krisenerscheinungen und Wachstumsschwierigkeiten vorzustoßen. Sein Urteil ist zurückhaltend (ich denke z. B. an die wenigen Seiten über China) und seine Stellungnahme zu den Fragen und Problemen der jungen Kirchen stets taktvoll und vornehm. Gerade dieses ehrliche Bemühen um klare Sicht und die verständnisvolle christliche Haltung machen die Lektüre auch für den katholischen Leser fruchtbar und anregend, zumal ja

auch die katholische Kirche in den genannten Ländern vor gleichen oder ähnlichen Schwierigkeiten steht. — Im protestantischen Missionsleben haben die internationalen Weltmissionskonferenzen seit Edinburg (1910) eine entscheidende Bedeutung gehabt. Auch der katholische Beobachter, der nicht achtlos am Leben der christlichen Ökumene vorbeigehen darf, wird sich fragen, welchen Ertrag die neueste Konferenz, die in einem der jüngsten Staaten Afrikas, in Ghana, um die Jahreswende 1957/58 stattfand, für den Weltprotestantismus hatte. Das vorliegende Heft bietet in seinen Berichten, Vorträgen und Dokumenten eine erste solide Orientierung. Es regt sich im Protestantismus vor allem das ernste Bemühen, «vom Nebeneinander zum Miteinander» (J. Hermelink) zu kommen. Daher auch der alle Verhandlungen durchdringende Vorschlag, den seit 1921 amtierenden internationalen Missionsrat im Rat der ökumenischen Kirchen aufgehen zu lassen. Daneben zeigen aber auch verschiedene Beiträge, ich nenne hier nur die Vorträge von Georg F. Vizedom über die Stellung des Missionars und vom Herausgeber über den Strukturwandel der westlichen Mission, die großen Veränderungen in den Missionsländern selbst, ihrer Probleme und Fragestellungen und damit auch der missionarischen Verkündigung, speziell durch westliche Missionare. Beckmann

Boccassino, Renato: *Etnologia Religiosa.* Introduzione generale. 354 pp. Società Editrice Internazionale, Torino, 1958.

Es liegt im Wesen der Religion (Übergriff vom natürlichen in den übernatürlichen, rein geistigen Bereich), daß sie zu den am schwersten faßbaren Kulturgütern der Menschheit gehört, zumal sich heute nicht nur Theologen und Religionswissenschaftler, sondern auch Ethnologen, Soziologen, Politiker, Psychologen u. a. m. an ihre Ausdeutung machen. Von daher ist der Gedanke Boccassinos zu bejahen, wenn er meint, die Niederschrift einer umfassenden, in die letzten Tiefen greifende Religionsethnologie zu schreiben, gehe über die Kräfte eines einzelnen Gelehrten, selbst wenn er auch, wie Boccassino, nicht nur Schreibtischfachmann, sondern Feldforscher ist. — Der vorliegende Band ist der erste allgemeine Teil, dem ein zweiter Teil, der Einzelprobleme in Angriff nimmt, folgen soll. Er (Teil 1) hat den Charakter einer Einführung in die Religionskategorien (Animismus, Fetichismus, Totemismus etc.), in die damit verbundenen Hypothesen und Theorien (Evolutionismus, Kulturkreislehre etc.) und deren Kritik. Der Autor vertritt vielleicht zu einseitig den Standpunkt der historischen Schule und läßt die neuere Wandlung mancher Begriffe (z. B. Fetichismus, Schamanismus etc.) unbeachtet. — Was ist die Aufgabe einer Religionsethnologie? Wurde Boccassino ihr gerecht? Ethnologie meint Beschreibung und Vergleichung der Völker und Kulturen. Religionsethnologie sucht von den sich in den lebenden Kulturen ausgeprägten religiösen Äußerungen auf deren Beziehung zum Volkscharakter und zur Kulturstufe (Primitivkultur — Jäger/Sammler, Ackerbauer, Viehzüchter, Hochkultur etc.) zu schließen und die ursprüngliche Religion der frühen Menschheit aufzudecken. Wissenschaften wie Prähistorie u. a. m. kommen ihr dabei zu Hilfe. Diesem Ziel wurde der Autor sicher gerecht, wenn es auch vielleicht wünschenswert gewesen wäre, er hätte die Probleme, die sich von der Ethnologie her stellen, deutlicher aufgezeigt. — Bei allem bleibt der systematische, wissenschaftliche Charakter des Buches unbestritten. Die beigegebenen Illustrationen und Tabellen erhöhen den Wert. Hildegard Christoffels

Hellmut von Schweinitz: *Buddhismus und Christentum.* (Sammlung: Glauben und Wissen, Nr. 14.) 80 Seiten. Ernst Reinhardt Verlag, München - Basel, 1955.

Der Autor findet zwischen Buddhismus und Christentum resp. zwischen Buddha und Christus so viele Parallelen, wie sie noch kaum irgendwo aufgewiesen worden sind. Dogmatisch schillert seine Einstellung zwischen der Aussage Seite 13, daß die Anhänger Christus vergöttlicht hätten, und der Aussage Seite 71, «daß Gott in höchster irdischer Verkörperung als Jesus Christus erschienen ist». Zunächst überwiegt der Eindruck der überaus vielen Parallelen, trotzdem aber weiß der Autor die Unterschiede der beiden Religionen herauszustellen, geht in der Richtung der Absolutheit des Christentums und hat besonders, was die Eschatologie betrifft, neue und wertvolle Aspekte zum Problem des Verhältnisses von Buddha und Christus herausgestellt. G. Frei

☞ Diesem Heft liegt ein Prospekt der «Sinica Franciscana» bei, welcher der Aufmerksamkeit der Leser empfohlen wird.

Arrupe, Este Japon increible ... Memorias del P. A. 363 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1959.

Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Herausgegeben von Reinhold von Walter. 138 S. Herder-Bücherei Nr. 36. Herder, Freiburg i. Br. 1959.

Barra, Giovanni, I Testimoni dell'Amore. 337 pp. Istituto Saveriano Missioni Estere, Parma 1958.

Birket-Smith, Kaj, Ferne Völker. 220 S. Orell Füßli Verlag, Zürich 1958.

Blumhardt, Christoph, Christus in der Welt. Briefe an Richard Wilhelm, herausgegeben von Professor Dr. Arthur Rich. 263 S. Zwingli Verlag, Zürich 1958.

Bonfils, Jean, SMA, L'Oeuvre de Mgr. de Marion Brésillac en faveur du Clergé local dans les Missions de l'Inde au XIX^{e} siècle. Pars dissertationis ad Lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum «Angelicum» de Urbe. 84 pp. Lyon 1959.

Bühlmann, P. Dr. Walbert OFMCap., Feuer auf Erden. Lebensbilder von acht Kapuzinermissionaren. 172 S. Schöningh Paderborn/Thomas-Verlag Zürich 1958.

Calza, P. S., Uomini in Africa. 362 pp. Istituto Saveriano Missioni Estere, Parma 1958.

Carrouges, Michel, Le Père Jacques. 326 pp. Editions du Seuil, Paris 1958.

Coutinho, Fortunato, Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI^{e} siècle) à nos jours. XXXIV + 305 pp. Publications universitaires de Louvain, Louvain 1958.

Delp, Alfred, Im Angesicht des Todes. 171 S. Herder-Bücherei 30. Herder, Freiburg 1958.

De Rop, Albert, MSC, Eléments de Phonétique Historique du Lomongo. 28 pp. Studia Universitatis «Lovanium», Faculté de Philosophie et Lettres 5. Editions de l'Université, Léopoldville 1958.

— —, Grammaire du Lomongo (Phonologie et Morphologie). 116 pp. Studia Universitatis «Lovanium», Faculté de Philosophie et Lettres 3. Editions de l'Université, Léopoldville 1958.

Eliade, Mircea, Ewige Bilder und Sinnbilder. 264 S. Verlag Otto Walter, Olten 1958.

Flanagan, Father, Verstehe ich meinen Jungen und erziehe ich ihn richtig? 138 S. Herder-Bücherei 32. Herder, Freiburg i. Br. 1958.

Greene, Graham, Vom Paradox des Christentums. 122 S. Herder-Bücherei 31. Herder, Freiburg i. Br. 1958.

Groves, C. P., The Planting of Christianity in Africa. Vol. IV 1914—1954 390 pp. Lutterworth Press, London 1958.

Heinrichs, P. Dr. Maurus, OFM, Theologia Fundamentalis. Editio Altera. XII + 554 pp. Studium Biblicum Franciscanum, Tokyo 1958.

Hulstaert, G., MSC, Dictionaire Lomongo-Français. A—J. XXXI + 917 pp. K—Z pp. 919—1948. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 16, Tome I et II. Tervuren 1957.

Katholische Schulbibel. Bearbeitet von Paul Bergmann, herausgegeben von Otto Karrer, Bilder von Gebhard Fugel. 351 S. Verlag Ars Sacra, München 1958.

Kawerau, Peter, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfänge der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. XI + 772 S. Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 31. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1958.

Kingdon, Roger, English Intonation Pratice. XXII + 184 pp. Longmans, Green and Co, London 1958.

Lorochette, J., Grammaire des dialectes Mangbetu et Medje suivie d'un manuel de conversation et d'un lexique. 232 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 18. Tervuren 1958.

Loffeld, Dr. Ed. CSSP., Tussen Twee Polen. Overdruk «Het Missiewerk» 1958, 75—90; 141—165; 205—223.

Löwenstein, Felix zu, S.J., Christliche Bilder in altindischer Malerei. 44 S. Text, 63 Abb. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft Münster, Heft 8. Aschendorff, Münster 1958.

Margiotti, Fortunato, OFM, Il cattolicismo nello Shansi dalle origini al 1738. 806 pp. Edizioni «Sinica Franciscana», Roma 1958.

LEXIKON DER MARIENKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON
KONRAD ALGERMISSEN · LUDWIG BÖER
GEORG ENGLHARDT · MICHAEL SCHMAUS
JULIUS TYCIAK

1. Lieferung Aachen — Anath.
gr. 8°, 96 Textseiten, 11 Bildtafeln, broschiert DM 9.50

2. Lieferung Anbetung — Astarte
gr. 8°, 96 Textseiten, 12 Bildtafeln, broschiert DM 9.50

Erscheinungsweise: Das Lexikon wird ca. 25 Lieferungen mit je 96 Textseiten und ca. 10 Kunstdrucktafeln umfassen. Soweit die Voraussetzungen dazu vorliegen, sind an Stelle der Einzellieferungen Doppelhefte (mit dem doppelten Seitenumfang) vorgesehen. Nach Abschluß eines jeden Bandes (8—9 Einzellieferungen) liefert der Verlag den Beziehern auf Wunsch die Original-Einbanddecke.

Lieferungsbedingungen: Der Subskriptionspreis beträgt für die Einzellieferung DM 9.50, für die Doppellieferung DM 19.—. Die Subskription verpflichtet zum Bezug des Gesamtwerkes; der Bezug einzelner Lieferungen ist nicht möglich.

Das Lexikon der Marienkunde soll Theologen wie Laien die Möglichkeit geben, sich rasch und sicher über alle einschlägigen Fragen zu informieren und an Hand sorgfältiger Quellen- und Literaturangaben offenbleibende Probleme weiter zu verfolgen.

Wir müssen bekennen: wir sind überrascht und freuen uns schon auf die Weiterarbeit. Das Werk verspricht ein marianisches Monumentalwerk zu werden, wie es bisher nicht vorhanden war. *Bibel und Kirche*

Bedeutsam ist, daß sich hier die Disziplinen sehr eng begegnen und die Kunst in gewichtigem Maße vertreten ist. An dem Marienlexikon kann kein Kunsthistoriker, der ikonographische Themen berührt, vorübergehen, da hier oft zum ersten Mal Überblicke und Einblicke gegeben werden, auch in Schrifttumshinweisen, die neu und deshalb an anderem Ort nicht zu finden sind. *Dr. Hugo Schnell —Das Münster, München*

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Ausstattung nach Papier, Druck, Schriftbild sowie durch die zahlreichen künstlerischen Illustrationen als vorzüglich gelungen bezeichnet werden muß. *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Sel. Sebastian Kimura (1565—1622)
Der erste japanische Priester

Von P. Hubert *Cieslik* S. J., Tokyo

1. Ein Samenkorn bringt Frucht[1]

Es war im Herbst 1550. Schon über ein Jahr hatte Franz Xaver in Kagoshima geweilt, unermüdlich gepredigt und eine kleine Gemeinde gegründet. Doch er war mit Einzelerfolgen nicht zufrieden. Es drängte ihn weiter nach Miyako, der Hauptstadt des Landes (heute Kyôto), um von dort aus seinen großangelegten Missionsplan für Japan zu verwirklichen. Der großartige Plan schlug fehl, aber die wenigen unterwegs gestreuten Samenkörner sollten später hundertfältige Frucht bringen. Eines dieser unscheinbaren Körner fiel in Hirado auf fruchtbares Erdreich.

Hirado ist eine der zahlreichen Inseln, die der Westküste von Kyūshū vorgelagert sind. Mit dem Motorschiff braucht es etwa eine halbe Stunde, um von der Bahnstation Hirado-guchi hinüberzufahren. Freilich, heute liegt die kleine Insel (169 qkm) fern von den großen Verkehrsstraßen, ihre etwa 40 000 Einwohner leben meist von Ackerbau und Fischfang. Einmal in der Geschichte aber hat die Insel, wenn auch nur für kurze Zeit, eine weltgeschichtliche Rolle gespielt. Das war im 16. Jahrhundert, als sie für einige Jahrzehnte zum wirtschaftlichen wie kulturellen Berührungspunkt von Ost und West wurde.

Gerade als die Portugiesen in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts ihre Entdeckungsfahrten nach der sagenhaften Goldinsel «Zipangu» des Marco Polo unternahmen, hatte ein chinesischer «Pirat» namens Gohô Ōchoku sein Hauptquartier in Hirado, von wo aus er wie ein ungekrönter König seine mehr als 2000 Leute in den asiatischen Meeren dirigierte. Seehandel und Piratentum waren ja zu jener Zeit nicht so säuberlich geschieden wie in unserm 20. Jahrhundert![2]

Der «Pirat» hatte auch die Portugiesen nach Hirado eingeladen und sie dem damaligen Herrn der Insel, Matsūra Takanobu, vorgestellt. Damit wurde Hirado auch Mittelpunkt des portugiesischen Handels, und die portugiesischen Schiffe liefen regelmäßig diesen Hafen an, bis später durch die Jesuitenmissionare Nagasaki zum Zentrum des portugiesischen Handels wurde. Aber noch in den ersten drei Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts hatten die Holländer und Engländer ihre Handelsfaktoreien in Hirado.

Es war schon Mitte oder Ende September, als Franz Xaver mit seinen wenigen Begleitern im Hafen von Hirado landete. Die portugiesischen Kaufleute, die schon seit Juni dort vor Anker lagen, empfingen den «Hei-

1 Eine kurze Biographie des Seligen schrieb P. J. Dindinger O. M. I.: Der erste eingeborene Priester Japans, Martyrer (Kath. Missionen, 56. Jahrg., 10. Heft).

2 Vgl. dazu das interessante 1. Kapitel in: C. R. Boxer, The Christian Century in Japan (1951).

ligen Padre» mit festlicher Beflaggung und unter dem Donner der Geschütze. Das machte natürlich auf den jungen Fürsten und die ganze Stadtbevölkerung einen großen Eindruck, und bald stand der schlichte Padre mit der staubigen Soutane im Mittelpunkt des Interesses.

Der Fürst sorgte selbst für Unterkunft und wies dem Pater das Haus eines seiner Ritter namens Kimura zur Wohnung an [3]. Xaver aber begann sofort mit der Missionspredigt. Schon in Kagoshima hatte er seinen einfachen Katechismus mit Hilfe seiner japanischen Mitarbeiter ins Japanische übersetzt. Er selbst war freilich kein Sprachgenie und hat es auch später in der kurzen Zeit seines Japanaufenthaltes nicht weit gebracht in der Sprache. Aber mit großem Eifer und noch größerem Gottvertrauen las er täglich aus «seinem Buche» vor, während Bruder Fernandez, der die Sprache schon besser beherrschte, die nötigen Erklärungen gab.

Mehr als das gebrochene Japanisch des Paters machte wohl die Persönlichkeit des Heiligen einen tiefen Eindruck auf die Zuhörer. So konnte er in den zwei Monaten seines Aufenthaltes in Hirado gegen 100 Taufen spenden und den Grund legen für die spätere Christengemeinde. Als erster empfing sein Gastherr Kimura mit der ganzen Familie die Hl. Taufe [4].

Xaver kehrte nur noch einmal kurz nach Hirado zurück, um das dort zurückgelassene Gepäck zu holen. Die Sorge für die kleine Gemeinde überließ er dem P. Cosme de Torres. Freilich war dieser Gemeinde keine rosige Zukunft beschieden. Der Herr von Hirado, Matsûra Takanobu, sah mehr auf die Vorteile des Handels mit den Portugiesen als auf deren Religion. Daher hatte die Kirche in seinen Landen ein recht wechselvolles Schicksal. Nach Perioden der Ruhe und des Aufblühens folgten immer wieder Jahre der Verfolgung und Unterdrückung, so daß die Missionsarbeit zeitweilig ganz unterbrochen werden mußte.

Aber die Familie Kimura bewahrte den Glauben durch alle Stürme und schenkte der Kirche eine Reihe von hervorragenden Männern, Ordensleuten und Martyrern, von denen mehrere als Selige verehrt werden. Zwei Enkel Kimuras traten in die Gesellschaft Jesu ein, der erste, Sebastian, wurde Priester, sein Vetter Leonhard war Bruder und Maler; beide gaben als Martyrer ihr Leben für den Glauben. Ein Neffe Sebastians, der sel. Anton Kimura, wurde ebenfalls Märtyrer, und die mit Anton am gleichen Tage enthauptete Maria, Gemahlin des Thomas Koteda, war

---

[3] Die damalige Residenz Matsûra's war noch nicht das großartige Schloß (Kameoka-jô), dessen Bau unter Matsûra Hôin begonnen und nach längerer Unterbrechung im Jahre 1703 vollendet wurde. Auch nicht die prächtige Matsûra-Residenz, die noch heute das Stadtbild beherrscht und als Heimatmuseum dient. Sondern es war die alte Residenz (Furu-date) auf dem in die See vorspringenden Hügel Tômigake, direkt über dem alten Landeplatz. Heute steht dort ein Xaver-Monument, das 1949 zum 400jährigen Jubiläum der Ankunft des Heiligen in Japan errichtet wurde. Auf einer Terrasse etwas unterhalb der alten Residenz zeigt man noch die Überreste eines Hauses (nur noch wenige Spuren), das nach der Tradition die Wohnung Xavers, also das Haus der Familie Kimura gewesen sein soll. Diese Tradition läßt sich wohl kaum mit historischer Sicherheit begründen.

[4] Vgl. G. Schurhammer S. J., Der Hl. Franz Xaver in Japan (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1947), S. 18. Daß der erste Christ in Hirado den Namen Kimura hatte, wissen wir freilich erst aus den Berichten über das Martyrium der beiden Kimura. Die betreffenden Belegstellen finden sich bei Schurhammer, l. c.

ebenfalls eine geborene Kimura [5]. «So scheint es, daß die Familie Kimura nur Sprößlinge hervorbringt, die nicht abweichen von der heldenhaften Tugend des Hl. Franz Xaver, ihres ersten Glaubensvaters», schließt P. Majorica die kurze Biographie Sebastians im Jahresbrief von 1622 [6].

2. Dem Priestertum entgegen

Sebastian Kimura wurde (wahrscheinlich) 1565 in Hirado geboren [7]. Als Kind christlicher Eltern wurde er bald nach seiner Geburt getauft und hatte das Glück, von klein auf in der Atmosphäre einer tief religiösen Familie heranzuwachsen. So erwachte schon früh in ihm der Wunsch, sich ganz dem Dienste der Kirche zu weihen.

Kaum 12 Jahre alt wurde er «Dôjuku» [8] und arbeitete von da an bis zu seinem Tode im Dienste der Mission. Diese Dôjuku (wörtlich: Hausgenossen, Mitbewohner) waren japanische Laienhelfer. Wie man früher in Europa in zahlreichen Klöstern die sog. Oblaten hatte, d. h. Jünglinge, die schon im frühen Alter ins Kloster aufgenommen wurden und die Absicht hatten, sich später ganz dem Orbensleben zu weihen, oder auch wie in Japan manche Eltern ihre kleinen Söhne als sog. Kozô (Bonzenschüler) in den Tempel schickten, hatten die Jesuiten eine größere Zahl von jungen Japanern in den Dienst der Mission aufgenommen. Sie führten eine Art Ordensleben, trugen einen schwarzen Talar (Dôbuku) und hatten nach Art der Bonzenschüler das Haar kurz geschoren. Der Visitator P. A. Valignano schreibt 1592 über die Aufgabe dieser Laienhelfer:

«In Japan bezeichnet man mit dem Wort ‚dojico' eine Klasse von Per-

---

5 Die Familie Koteda ist einer der alten Vasallen-Familien der Matsûra. Ursprünglich mit der Herrschaft Koteda belehnt, besaßen sie später die Insel Takushima. Mit der Bekehrung des Koteda Yasutsune und seiner Familie in den Jahren 1557—58 wurde sie zum Haupt und Mittelpunkt der Christenheit von Hirado. Die Koteda waren verschwägert mit den Matsûra und galten als die «nächstmächtigsten» in der Provinz. 1599 kam es zu einem Zusammenstoß mit den Matsûra, als der junge Fürst für seinen verstorbenen Vater die Teilnahme an den buddhistischen Zeremonien verlangte (vgl. Brief Valignano's vom 10. 10. 1599). Als Koteda Yasukazu das verweigerte, wurden die Koteda verbannt und mußten das Land verlassen. Yasukazu und sein Sohn Thomas zogen darauf mit ihren Familien nach Nagasaki. Die Frau dieses Thomas war die oben genannte Maria Kimura. Ob die Kimura damals ebenfalls nach Nagasaki zogen, ist nicht bekannt. Wenn das der Fall gewesen wäre, so ließe sich auch leicht das Problem lösen, daß Leonhard Kimura nach einigen Quellen aus Hirado stammte (Delplace, Le Catholicisme au Japon, II, 187), nach andern aus Nagasaki (Ordenskatalog 1614, Jahresbrief 1619). Danach wäre er noch in Hirado geboren, aber zur Zeit seines Eintritts in den Orden (1602) wäre die Familie in Nagasaki gewesen. Zu den Koteda vgl.: Kataoka Yakichi, Koteda-ichizoku (Katorikku Kenkyû, Vol. XX, S. 537).

6 Girolamo Majorica, Macao 30. 9. 1623. Dindinger benutzte zu seinem Artikel die italienische Ausgabe (Rom 1627). 1628 erschien zu Augsburg auch eine deutsche Übersetzung des gleichen Jahresbriefes. Wir geben die Zitate hier alle in der Übersetzung Dindingers.

7 In den Dokumenten sind nicht die entsprechenden Jahre gegeben, sondern das jeweilige Alter Sebastians: 12jährig Dôjuku, 19jährig Eintritt in den Jesuitenorden, 30jährig nach Macao, 57jährig Martyrium. Wir haben die europäische Zählung als die wahrscheinlichere gewählt. Nach japanischer Zählweise würden sich die betreffenden Daten um ein Jahr verschieben, das Geburtsdatum z. B. auf 1566.

8 Jahresbrief 1622 (Girolamo Majorica, Macao 30. 9. 1623).

sonen, die, ob alt oder jung, ihr Haupt scheren und der Welt entsagen, um in den Dienst der Kirche zu treten. Einige studieren mit der Absicht, um eventuell Ordensleute und Kleriker zu werden, andere verrichten verschiedene Hausarbeiten, die in Japan nur von solchen Personen mit geschorenem Haupt getan werden können, wie z. B. die Ämter eines Sakristans, Dieners bei der Tee-Zeremonie, Botengänger, Meßdiener, Diener bei Begräbnissen, Taufen und ähnlichen kirchlichen Zeremonien, und als Begleiter der Patres. Diejenigen, welche dazu befähigt sind, helfen auch in der Katechese, bei der Predigt und bei der Bekehrungsarbeit. Diese dogicos sind in Japan geachtet und werden als kirchliche Personen angesehen. Sie tragen Talare, die sich aber im Schnitt unterscheiden von denen der Patres und Brüder. Alle wissen, daß sie keine richtigen Ordensleute sind, sondern nur vorhaben, solche zu werden, oder den Ordensleuten in ihren Arbeiten zu helfen. Einige von ihnen studieren Latein, wie diese, die in den Seminarien sind; und unsere Brüder werden aus dieser Klasse genommen. Andere sind verteilt auf die andern Häuser und Residenzen, und verrichten die oben genannten Dienste. Die Gesamtzahl dieser dojicos in Japan beträgt augenblicklich 180 [9].»

Diese Laienhelfer leisteten zusammen mit den einheimischen Brüdern den Hauptteil der katechetischen Unterweisung, während die Tätigkeit der Patres mehr auf die eigentliche priesterliche Funktion der Sakramentenspendung beschränkt war. Schon ein Blick auf die Statistik zeigt uns die große Bedeutung der Dôjuku in der japanischen Jesuitenmission. Im Jahre 1582 zählte man 100, zehn Jahre später gibt Valignano ihre Zahl mit 180 an, und im Jahre 1604 berichtet der Vizeprovinzial Pasio in seinem Jahresbericht, daß es mehr als 250 seien [10].

Der Aufstieg zum Priestertum erschien freilich um jene Zeit für den jungen Sebastian so gut wie ausgeschlossen. Der Hl. Franz Xaver hatte zwar schon früh die große Befähigung des japanischen Volkes erkannt und im Geiste bereits eine selbständig organisierte japanische Kirche geschaut:

«Weil das Land Japan sehr dazu vorbereitet ist, daß sich das Christentum unter den Einheimischen selber fortpflanzen wird, darum ist jede Mühe, die man darauf verwendet, gut angewandt. Darum lebe ich in der festen Hoffnung, daß Ihr, hochwürdigster, teuerster Vater, von dort heilige Personen nach Japan schicken werdet; denn unter allen entdeckten Ländern dieser Gegenden ist das Volk Japans allein geeignet, das Christentum selber im Lande fortzupflanzen, wenn das auch nur unter den größten Beschwerden geschehen wird [11].»

Aber P. Francisco Cabral, der seit 1570 als Oberer die Mission leitete, war anderer Auffassung. Er hielt die japanischen Neuchristen nicht reif für das Priestertum. Cabral selbst war von großem apostolischem Eifer und tiefer Religiosität erfüllt, aber der einstige Offizier der portugiesischen Kolonial-Armee war eng im Urteil und hatte nicht verstanden, sich

9 Valignano 1592, zitiert bei Boxer, op. c. S. 223. Über die Dôjuku vgl. auch J. L. Alvarez-Taladriz: Alejandro Valignano S. J., Sumario de las cosas de Japon, Tomo I, S. 188—197.

10 Boxer, ebda.

11 Xaver, Januar 1552, an Ignatius.

in die japanische Mentalität einzufühlen. Ein Grund dafür waren sicher auch seine mangelhaften Kenntnisse der japanischen Sprache, die ihm den Weg zum Herzen des Volkes verschlossen. Einige Mißerfolge und unangenehme Erfahrungen mit den japanischen Laienhelfern taten das Übrige. So war er allmählich immer mißtrauischer geworden und zeigte das auch nach außen, wenn er die einheimischen Brüder oder die andern Laienhelfer fast wie Knechte oder Sklaven behandelte. Es fehlte wenig, und es wäre zum offenen Bruch zwischen den ausländischen Missionaren und den einheimischen Mitarbeitern gekommen [12].

Da kam im rechten Augenblick der geniale P. Alessandro Valignano als Visitator in die japanische Mission. Mit klarem Blick erkannte er die Lage und gab dem Missionswerk klare und zielbewußte Richtlinien, die für die ganze Zukunft von maßgebender Bedeutung wurden. Neben der finanziellen Sicherung und straffen äußeren Organisation war es vor allem die großzügige Anpassungsmethode, die durch ihn, wenn nicht grundgelegt, so aber doch zum leitenden Prinzip erhoben wurde.

Valignano erkannte klar die Wichtigkeit der Heranbildung eines einheimischen Klerus und hervorragender Laienführer. Zu diesem Zweck entwarf er ein großzügiges Bildungsprogramm und ging unverzüglich an dessen Ausführung. 1580 wurden für die «humanistischen» Vorstudien zwei Seminare, eins für Südjapan in Arima, ein zweites für Mitteljapan in Azuchi am Biwa-See gegründet. Darauf sollten zwei Kollegien für die höheren Studien, eins für die geistlichen und ein zweites für die profanen Wissenschaften folgen. Für die Heranbildung des Ordensnachwuchses wurde 1581 das Noviziat in Usuki, und 1583 das Kolleg von Funai (heute Ōita) gegründet. Leider konnte das ganze Schulprogramm infolge der hereinbrechenden Kriegswirren und dem Christenverbot von 1587 nicht nach dem ursprünglichen Plan durchgeführt werden. Aber das Seminar von Kyūshū, das trotz vieler Schwierigkeiten und Rückschläge bis zum Ausbruch der allgemeinen Verfolgung von 1614 bestand, hat der japanischen Mission eine große Zahl von gut qualifizierten Helfern, Ordensleuten und einheimischen Priestern geschenkt [13].

Im Seminar von Arima erhielt auch Sebastian Kimura seine erste Ausbildung. Auf Empfehlung des P. Sebastian Gonsalez wurde er dort aufgenommen und gehörte zu den 22 ersten Seminaristen, die im Oktober 1580 in dem früheren buddhistischen Kloster am Fuße des Schlosses, das der Fürst von Arima zur Verfügung gestellt hatte, ihre Studien begannen. Diese «Humaniora» waren freilich den japanischen Verhältnissen angepaßt und umfaßten nicht nur das Studium des Lateinischen (und Portugiesischen) als der Grundlage des europäischen Wissens, sondern auch japanische Literatur und Kalligraphie. Selbst an den Sport hatte der fortschrittliche Valignano gedacht und bei der Wahl des Platzes nicht nur auf schöne und gesunde Lage geachtet, sondern auch einen Sportplatz und eine Badestelle anlegen lassen.

---

12 Vgl. über dieses Problem: J. Fr. Schütte S. J., Valignano's Missionsgrundsätze für Japan, I. Bd., I. Teil (Rom 1951), Kap. 4—5.

13 Über diese Seminarien vgl. D. Schilling O. F. M., Das Schulwesen der Jesuiten in Japan (Münster 1931); J. F. Schütte, op. cit. Kap. 5.

Als zu Weihnachten 1581 das Noviziat in Usuki eröffnet und dort je sechs Portugiesen und sechs Japaner vom Visitator in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurden, mochte auch in Sebastian der Wunsch nach dem Ordensleben erwacht sein. Im Jahre 1584 erhielt der 19jährige die Erlaubnis zum Eintritt [14] und verbrachte die nächsten zwei Jahre unter der Leitung des erfahrenen und frommen Novizenmeisters P. Pero Ramon [15]. Neben der aszetischen Ausbildung wurde auch der apostolische Eifer wachgehalten. P. Ramon liebte es, seine Novizen zuweilen auf Missionsreisen mitzunehmen, vor allem während der Fastenzeit und in der Karwoche zur Aushilfe auf die umliegenden Stationen zu schicken.

Noch waren die zwei Noviziatsjahre nicht vorüber, als im Jahre 1586 Kyūshū von neuen Kriegswirren heimgesucht wurde. Der Daimyô von Satsuma, Shimazu Yoshihisa, suchte die Fehden der Feudalherren von Nord-Kyūshū zu seinen Gunsten auszunutzen und die ganze Insel unter seine Herrschaft zu bringen. Bis Oktober 1586 hatte er bereits Arima, Ômura und Nagasaki in seine Gewalt gebracht und ging im November des Jahres gegen Bungo vor. Mit Mühe und Not hatten die Patres und Brüder des Noviziats von Usuki und des Kollegs von Funai sich flüchten können und durch Vermittlung des christlichen Generals Kuroda Yoshitaka in Yamaguchi eine Zuflucht gefunden.

Es war wohl um diese Zeit, daß Kimura, der gerade seine Probezeit vollendet hatte, nach Miyako geschickt wurde, um dort als Prediger bei der Missionsarbeit zu helfen [16]. Die Kirche von Miyako hatte in jenen Jahren dank der langen und mühevollen Vorarbeiten eines Vilela und Frois ihre erste Hochblüte erreicht und unter der Leitung des P. Organtino ein Jahrzehnt ungestörten Wachstums erlebt. Der dreistöckige Bau in japanischem Stil galt als eine der Sehenswürdigkeiten der Hauptstadt.

Da nach dem Tode des Oda Nobunaga, der sich den Christen gegenüber immer freundlich gezeigt hatte, auch Toyotomi Hideyoshi freundschaftlich mit den Patres verkehrte und viele der angesehensten Männer seiner Umgebung Christen waren, begann das Christentum fast eine Art Modesache zu werden. Es gehörte sozusagen zum guten Ton, in der Kirche einmal die Predigten gehört zu haben.

Bald jedoch traf die ganze Jesuitenmission ein harter Schlag. Am 24. Juli 1587 unterzeichnete Hideyoshi ein Edikt, das die christliche Religion als staatsgefährlich bezeichnete, die Missionare aus Japan verbannte und die Zerstörung aller Kirchen anordnete. So mußten die Missionare von Miyako ebenfalls ihre blühende Mission verlassen und nach Hirado gehen, wo sie auf die Deportation nach Indien warten sollten. (Nur Organtino war in Mitteljapan geblieben, wo er von seinem Versteck auf der Insel Shôdôjima die Christen zu betreuen versuchte.)

Glücklicherweise gelang es den Jesuiten, die Ausführung der Verbannung hinauszuschieben. Schließlich wurden drei Kleriker nach Macao geschickt, die dort ihre Studien fortsetzen sollten, während die andern Missionare

---

14 Biographie im Jahresbrief 1622. Bezüglich der Jahresangaben siehe Anmerkung 7.

15 Eine kurze Zusammenstellung der Lebensdaten des P. Pero Ramon gibt J. L. Alvarez-Taladriz: op. cit. Tomo I, S. 111, Anm. 21.

16 Nach den römischen Ordenskatalogen. Frdl. Mitteilung von P. J. F. Schütte S. J.

in den Gebieten der christlichen Fürsten von Kyūshū eine Zuflucht fanden. Sebastian Kimura finden wir 1589 in Mie und Shimabara (auf der Shimabara-Halbinsel) [17].

Da jedoch in den Jahren unmittelbar nach dem Christenverbot eine Missionsarbeit größeren Stils unmöglich war, benutzte man die Zeit der unfreiwilligen Muße, um den japanischen Ordensmitgliedern eine gründlichere geistige wie geistliche Ausbildung zu geben. Der Vizeprovinzial P. Pero Gomez, ein Schüler des berühmten Fonseka und selbst ehemaliger Professor der Universität Coimbra, verfaßte für diesen Zweck drei Kompendien der Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie. Außerdem wurde ein eigenes Textbuch über die japanischen Religionen und Sekten für apologetische Zwecke verfaßt [18].

Sebastian Kimura wurde ebenfalls in das Kolleg von Amakusa gesandt, wo er in den Jahren 1592—93 unter den Brüdern Fabian (ein ehemaliger Bonze) und Cosme japanische Literatur studierte [19]. Wahrscheinlich hat er danach in Amakusa auch seine philosophischen und theologischen Studien begonnen.

Um diese Zeit hatte auch die lang diskutierte Frage einer japanischen Hierarchie eine glückliche Lösung gefunden. Gerade das Verfolgungsdekret von 1587 und die darauf folgenden Jahre der Unsicherheit hatten mehr als je die Notwendigkeit eines Bischofs für Japan und eines japanischen Klerus fühlen lassen, selbst wenn dieser Bischof nicht mit einer so glänzenden Kurie umgeben war, wie der Renaissance-Geist zu fordern schien. Denn man konnte schließlich nicht alle Seminaristen für die Weihen nach Macao oder Rom senden, wie Valignano schon früher richtig bemerkt hatte. Nachdem der als erster Kandidat vorgeschlagene P. Fonseka wegen seines fortgeschrittenen Alters abgelehnt hatte, war im Dezember 1587 bereits Sebastian de Morais zum Bischof ernannt und geweiht worden. Aber noch bevor er das Land seiner Bestimmung erreichte, erlag er den Beschwerden der langen Seereise. Noch weitere neun Jahre dauerte es dann, bis endlich der erste Bischof, Pedro Martinez S. J., am 14. August 1596 in Nagasaki landete [20].

Man hatte schon auf seine Ankunft gewartet und ihm sofort sechs Jesuitenscholastiker und 25 Katechisten präsentiert, denen er die Tonsur erteilen sollte [21]. Wahrscheinlich befand sich auch Sebastian Kimura unter diesen Weihekandidaten.

Schon bald zogen neue Sturmeswolken herauf. Gereizt durch das Auftreten der Besatzung eines gestrandeten spanischen Schiffes — es soll hier nicht länger auf die viel diskutierte Schuldfrage eingegangen werden — hatte Toyotomi Hideyoshi das Christenverbot erneuert. Die ersten Opfer

---

17 Röm. Ordenskatalog.

18 Vgl. J. F. Schütte S. J., Drei Unterrichtsbücher für japanische Jesuitenprediger aus dem XVI. Jahrhundert (Archivum Hist. S. J., Vol. VIII, Rom 1939, S. 223 ff.).

19 Ordenskatalog 1592.

20 Zu dem Problem des Japan-Bischofs vgl.: Henri Bernard S. J., Vers un épiscopat japonais (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, XI, 1939, Tôkyô, S. 35).

21 Bernard, op. cit. Bernard gibt als Tag den 14. August 1596. Das ist jedoch der Tag der Landung des Bischofs. Ob er noch am gleichen Tage die Hl. Weihen gespendet hat?

der Verfolgung wurden die 26 Martyrer, die am 5. Februar 1597 in Nagasaki hingerichtet wurden (1862 von Pius IX. heiliggesprochen).

Im folgenden März erschien ein Erlaß, daß alle Jesuiten das Land zu verlassen hätten. Bischof Martinez mußte daher noch im gleichen Jahr zurückfahren, starb aber unterwegs, kurz vor der Ankunft in Malakka. Für die übrigen Missionare konnte man die Ausführung wieder hinauszögern unter dem Vorwand, daß gerade keine Schiffe zur Überfahrt da seien. Nur im Oktober schickte man drei kranke Patres, einige alte Brüder und einige Scholastiker auf einem kleinen chinesischen Schiff nach Macao [22]. Letztere sollten ihre Studien dort fortsetzen und die Hl. Weihen empfangen. Ihre Namen sind nicht genannt, wahrscheinlich aber befand sich Kimura unter ihnen, da er im folgenden Jahre 1598 zu Macao zum Subdiakon geweiht wurde [23].

Zwei Jahre später, im Juli des Jahres 1600, trat er mit zwei andern Weihekandidaten die Rückreise in die Heimat an und landete am 13. August in Nagasaki. Dort empfingen sie im folgenden September oder Oktober von dem neuen Japan-Bischof, Luis Cerqueira S.J., die Diakonatsweihe [24].

Als dann nach der Schlacht von Sekigahara (September 1600) die politischen Wirren ihr Ende gefunden hatten und auch der Kirche eine Zeit ruhiger Entwicklung beschieden war, nahmen die Obern auch das Problem der Heranbildung eines einheimischen Klerus tatkräftig in Angriff [25]. Die Jesuiten hatten bereits ihr Kolleg in Nagasaki; für die Ausbildung japanischer Diözesanpriester richtete Bischof Cerqueira in seiner Residenz zu Nagasaki ein Seminar ein, wo er acht japanische Seminaristen, zum Teil selbst, unterrichtete.

Ein epochemachendes Ereignis in dieser Entwicklung war sicher die erste feierliche Spendung der Hl. Priesterweihe in Nagasaki am 22. September 1601. Die glücklichen Kandidaten waren zwei Jesuiten: Sebastian Kimura und Luis Niabara [26]. Wenige Tage später berichtete der Vizeprovinzial P. Pasio über diesen denkwürdigen Tag:

«Der Bischof begann auch für die Heranbildung des Klerus zu sorgen. Er selbst machte den Beginn mit acht jungen Seminaristen, zwei Portugiesen und sechs Japanern, die in der Moraltheologie unterrichtet werden, damit sie später um so fruchtreicher ihr Amt ausüben können. Und wir hoffen, daß dieser Beginn einen glücklichen Ausgang finde, da es ja die ersten Kleriker der japanischen Kirche sind.

Außerdem wurden in diesem September zwei Ordensmitglieder zu Priestern geweiht, die ersten von allen Japanern, denen diese Ehre zuteil ge-

---

22 Brief des Bischof Cerqueira S. J. vom 12. 1. 1603.
23 Mitteilung von P. Schütte S. J.
24 Bernard, op. cit.; Cerqueira war am 5. 8. 1598 mit Valignano in Japan angekommen.
25 Brief des Vizeprovinzials P. Pasio vom 30. 9. 1601.
26 ebda. Pasio gibt nicht die Namen der beiden Neupriester. Aber in den Ordenskatalogen der folgenden Jahre erscheinen nur diese beiden japanischen Priester. Außerdem wird im Bericht über das Martyrium des P. Kimura ausdrücklich vermerkt, daß er der erste japanische Priester war. P. Niabara starb bei einem Schiffbruch 1618 (Pagès, S. 396).

worden ist. Vor der Priesterweihe wurde eine Predigt vor dem versammelten Volk gehalten über die Zahl der Hl. Weihen und ihre Würde, über Amt und Pflichten der Geistlichen, und über die große Gnade, welche die Japaner vom ewigen Gott erhalten haben, da sie ihre Landsleute zu einer so hohen Würde emporsteigen sahen. Die anwesenden Japaner konnten vor Freude ihre Tränen nicht zurückhalten. Und die Ehrengäste unter ihnen fanden nach Beendigung der heiligen Weihen kein Ende, sowohl dem hochwürdigsten Bischof wie auch den Obern der Gesellschaft gegenüber ihren Dank auszudrücken für diese so einzigartige Wohltat, welche die japanische Nation damit empfangen habe [27].»

In den nächsten Jahren empfingen noch eine Reihe anderer japanischer Jesuiten und Seminaristen die Hl. Priesterweihe. Im Ganzen sind uns die Namen von mehr als 20 japanischen Priestern aus dem Jesuitenorden bekannt. Hinzu kommen noch sieben japanische Weltpriester und mehrere Mitglieder der verschiedenen Orden [28].

3. Gefangener Christi

Als Sebastian Kimura zum Priester geweiht wurde, war er bereits 36 Jahre alt. Mehr als 20 Jahre hatte er schon im Dienst der Kirche gestanden, zwei weitere Jahrzehnte konnte er als Priester wirken, bis er dieses Leben des Dienstes und der Liebe mit der Krone des Martyriums vollenden durfte. Besonders aufsehenerregende Großtaten werden von ihm nicht berichtet. Er war mehr ein «guter und getreuer Knecht», der im alltäglichen Dienst bis zum letzten treu seine Pflicht erfüllte. Der Katalog der japanischen Provinz von 1614 berichtet über ihn kurz: «P. Sebastian Kimura, Japaner, gebürtig aus Hirado im Reiche Hizen, 49 Jahre alt, 30 Jahre in der Gesellschaft, von guter Gesundheit. Studierte drei Jahre Casus, beherrscht gut die japanische Literatur und predigt gut in seiner Sprache [29].»

Der etwas barocke Lebensabriß, den P. Majorica nach dem Martyrium verfaßt hat, entwirft von ihm folgendes Charakterbild:

«Gott hatte Sebastians Seele mit einer wunderbaren Einfachheit und Unschuld geschmückt: Immer hatte er nur den Dienst Gottes vor Augen, alles übrige galt ihm überaus wenig. Er war über das gewöhnliche Maß hinaus ein Liebhaber der Armut, so daß alle, Hausbewohner wie Auswärtige, ihn bewunderten und rühmten als leuchtendes Beispiel der Verachtung der Welt und aller menschlichen Dinge. Seine gewohnten Gebete und Betrachtungen unterließ er trotz aller Arbeit nie; zu diesem Zweck hatte er immer eine Sanduhr bei sich, um die Gebetszeiten richtig abmessen zu können. Seine Predigten waren feurig, voll des Eifers und gänzlich auf wirksame Bekämpfung der Laster gerichtet. Das Feuer der Liebe und des

---

27 ebda.

28 Delplace, Le Catholicisme au Japon (Bruxelles 1910) gibt ein Verzeichnis von 28 japanischen Priestern, soweit er sie in seinen Quellen finden konnte. Doch ist dieses Verzeichnis in manchen Punkten nicht ganz korrekt (z. B. dürfte Michael Matsuda und Pineda identisch sein, ebenso Anton Ishida und Gietaku).

29 Ordenskatalog im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu.

Eifers für Gottes Ehre, das in seinem Innern brannte, entzündete gleicherweise in ihm einen solchen Durst, Seelen zu bekehren, daß er den ganzen Tag und oft genug ganze Nächte im Dienste des Nächsten verbrachte; keiner Müdigkeit gab er nach, keiner auch noch so schweren Gefahr für Gesundheit und Leben wich er aus ... [30].»

Der Schauplatz seines priesterlichen Wirkens war in den folgenden Jahren das nördliche Kyūshū. Zunächst wurde er nach seiner Heimat geschickt, wo wir ihn 1603 als Missionar in Kawachi-no-ura bei Hirado finden. 1606 war er in Bungo, nach den beiden Ordenskatalogen von 1607 war der «P. Bastião aus Hirado» in diesem Jahre in Katsusa auf der Shimabara-Halbinsel. 1613 war er in Fudôyama, einer Nebenstation des Kollegs von Nagasaki (in der heutigen Saga-Präfektur), als Prediger und Beichtvater tätig [31].

Im Februar des folgenden Jahres 1614 erschien das allgemeine Christenverbot, das den Auftakt bildete zu dem heroischen Todeskampf der japanischen Kirche. Die meisten europäischen Missionare wurden im November des gleichen Jahres nach Macao und Manila deportiert, nur wenigen gelang es, heimlich im Lande zurückzubleiben. Da aber auch die zurückgebliebenen ausländischen Missionare trotz aller Verkleidung und Vorsichtsmaßregeln ständig Gefahr liefen, als Ausländer erkannt zu werden, waren sie natürlich in ihrer Tätigkeit sehr behindert und konnten diese meist nur unter dem Schutz der Dunkelheit ausüben. Um so größer war die Verantwortung, die den wenigen einheimischen Priestern auferlegt war. Die meisten von ihnen haben in diesen Jahren wirklich Heroisches geleistet, bis sie fast alle ihr Leben der Arbeit und Mühe im Martyrium vollendeten. Sebastian Kimura, der als erster zum Priestertum gelangt war, sollte auch im Martyrium allen voran gehen.

Wie es scheint, setzte er nach der Promulgation des Verfolgungsdekretes seine Tätigkeit im Gebiet von Nagasaki fort. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er es mit der stillschweigenden Duldung des Nagasaki-Gouverneurs tat. Dieser — er hieß Hasegawa Gonroku — erscheint zwar in den Märtyrerberichten oft als der grausame Tyrann und Sohn eines Apostaten. Man muß ihm aber auch gerecht werden und zugeben, daß er nach Möglichkeit alles Blutvergießen zu vermeiden suchte und nur dann gegen Missionare und Christen voranging, wenn eine Anzeige vorlag. Öfter ließ er auch dann noch den Betreffenden eine heimliche Warnung zukommen, um ihnen auf diese Weise die Gelegenheit zur Flucht zu geben.

Am 9. Februar 1620 durfte P. Kimura in Nagasaki die letzten feierlichen Ordensgelübde (als Coadjutor spiritualis) ablegen. Im römischen Ordensarchiv ist noch die handgeschriebene Gelübdeformel des Paters aufbewahrt. Im gleichen Jahre finden wir in Nagasaki neben P. Kimura auch P. Antonius Ishida, der im Jahre zuvor bei einer Amnestie aus dem Gefängnis von Hiroshima frei geworden war [32].

Am Feste der Apostelfürsten, dem 29. Juni, des folgenden Jahres 1621 wurde P. Kimura von einer koreanischen Sklavin verraten. Seit dem un-

30 Übersetzung von P. Dindinger, l. cit.
31 Vgl. die Kataloge der betreffenden Jahre.
32 Katalog des Jahres 1620.

seligen Korea-Feldzug Hideyoshi's waren Tausende von koreanischen Gefangenen nach Japan gekommen, wo sie als Arbeiter oder Sklaven ihr Leben fristeten [33]. Die Kirche hat diesen Sklavenhandel, an dem auch die Portugiesen beteiligt waren, nie gebilligt und ist mehrfach dagegen aufgetreten, mußte sich aber schließlich mit der Tatsache abfinden und sich begnügen, die Portugiesen und christlichen Japaner zu ermahnen, diese unglücklichen Gefangenen menschlich zu behandeln.

Im Hause des Christen, wo der Pater und ein Dôjuku sich versteckt hielten, war eine solche koreanische Magd. Angelockt durch die Belohnung, die auf die Anzeige eines Paters ausgesetzt war, und in der Hoffnung, dabei auch die Freiheit zu erlangen, hatte sie, obwohl selbst Christin, das Versteck des Paters bei der Behörde angezeigt. So wurde dieser und sein Dôjuku von den Häschern ergriffen; auch sein Gastherr wurde verhaftet und das Vermögen konfisziert.

Bei der Güterkonfiskation hatte dieser erst daran gedacht, jene Sklavin auch mit auf die Vermögensliste zu setzen. Damit wäre sie nicht nur um die ersehnte Freiheit gekommen, sondern eine Sklavin des Fiskus geworden, was für sie ein viel schlimmeres Los gewesen wäre. Aber der Herr entschlug sich solcher Rachegedanken und bat seine Verwandten, für die Freilassung der unglücklichen Frau einzutreten, die ihm ja das große Glück gebracht hatte, für Christi Sache sein Vermögen und Leben hinzugeben [34].

Die Gefangenen wurden in das Gefängnis von Suzuta bei Ōmura überführt, wo bereits P. Spinola S. J., mehrere Dominikaner und Franziskaner sowie eine Reihe von Christen in einer engen Hütte zusammengepfercht waren und auf das Martyrium warteten. Mit den neuen Ankömmlingen stieg die Zahl der Gefangenen in dem engen Raum auf 33 Personen. P. Spinola gibt uns in seinen zahlreichen Briefen ein anschauliches Bild von diesem Gefängnis und dem Leben der Gefangenen [35].

Unter «Gefängnis» dürfen wir uns freilich nicht einen großen befestigten Kerker vorstellen. Man hatte für die gefangenen Christen auf einer in die Bucht von Ōmura vorspringenden Halbinsel einfach eine notdürftige Hütte aus Bambus errichtet, die von mehreren Palisadenzäunen umgeben war.

P. Spinola, der auch im Gefängnis nicht seinen Humor verloren hatte, nennt dieses Gefängnis in seinen Briefen immer einen «Vogelkäfig». Er selbst hat auch eine Kartenskizze davon angefertigt und durch P. Seb. Vieira an den Ordensgeneral nach Rom geschickt [36]. Danach bestand das

---

33 Vgl. z. B. den Jahresbrief 1596: «In diesem Jahre haben wir viele Gefangene aus dem Reiche Korea, Männer und Frauen, die sich jetzt in Nagasaki befinden, unterrichtet. Man sagt es, es seien mehr als 300. Der größere Teil von ihnen wurde vor zwei Jahren getauft, in diesem Jahre gingen sie auch zur Beicht . . .» (Luis Frois, Nagasaki 13. 12. 1596).

34 Jahresbrief 1621 (Girolamo Majorica, Macao 22. 10. 1622).

35 Die Schilderung des Gefängnisses und Zitation der betreffenden Briefe sind nach dem Leben des P. Spinola: Ambrosio Spinola, Vita P. Caroli Spinolae Societatis Jesu, Pro Christiana Religione in Japonia mortui (Antwerpen 1630). Eine deutsche Bearbeitung von P. R. Cornely S. J. erschien 1868: Leben des seligen Märtyrers Karl Spinola aus der Gesellschaft Jesu (Mainz 1868).

36 Abgedruckt in der Biographie Spinolas. Ebenso bei Delplace, l. cit. Vol. II, S. 150.

«Gebäude» aus Bambuspfählen, die in Zwischenräumen von zwei Zoll in die Erde gerammt waren und von einem einfachen Strohdach überdeckt waren. Dieser innere Raum des «Vogelkäfigs» war 20 Fuß lang und 14 Fuß breit. Die Tür war so eng und niedrig, daß sich ein Mensch gerade hindurchzwängen konnte. Daneben befand sich eine kleine Öffnung, durch die den Gefangenen die tägliche Nahrung gereicht wurde. Im Abstand von sechs Fuß war dieser Käfig von einer zweifachen starken Palisadenreihe umgeben. Davor standen die Gebäude für die Wachtmannschaft. Das Ganze war von einer dritten hohen Einzäunung eingefaßt.

Dieses Gefängnis war ursprünglich nur für 17 Gefangene berechnet gewesen. Deshalb wurde der Platz jetzt so eng, daß man sich weder bei Nacht hinlegen, noch tagsüber die geringste Bewegung ausführen konnte. Da die Gefangenen auch ihre Bedürfnisse dort verrichten mußten, ferner die ganze Zeit nie sich waschen oder die Kleider wechseln konnten, herrschte trotz der Lücken zwischen den Pfählen ständig eine verpestete Luft im Innern.

«Man erlaubt weder, daß wir unsere Kleider waschen lassen, noch daß wir sie an der Sonne trocknen. Daher ist die Unreinlichkeit unter uns sehr groß; und da noch alle andern Bedürfnisse im Innern der Hütte befriedigt werden müssen, herrscht darin ein unerträglicher pestartiger Geruch», schreibt P. Spinola.

Hinzu kam das Ungeziefer, das sich allmählich so vermehrte, daß sie bei Nacht kaum noch schlafen konnten und der ganze Körper mit Wunden und Geschwüren bedeckt war. Im Sommer war es die unerträgliche Hitze, im Winter Frost und Kälte, die ungehindert durch die Palisaden eindringen konnten. «Jeder Sinn hat hier seine besondere Qual», sagt P. Spinola. Und an seinen Provinzial (P. Couros) schrieb er:

«Ich versichere Hochwürden, daß keiner unter uns ist, der den Scheiterhaufen nicht dieser Qual vorzöge, wenn er bloß auf die Stimme der Natur hören wollte. Wir sind beinahe ganz nackt, und die Wachen erlauben nicht, daß man uns aus Nagasaki andere Kleider besorge. Nicht einmal eine Decke haben sie uns trotz der grimmigen Kälte gestattet.»

Der Gouverneur Hasegawa hatte die Gefangenen nicht besonders quälen wollen. Aber habgierige Wachen unterschlugen das Geld für die Gefangenen, so daß zu all den Entbehrungen noch ein ständiges Fasten hinzukam: «Unser Leben ist ein beständiges Fasten: Man gibt uns genug, um unsern Tod zu verhindern, aber zu wenig, um unsern Hunger zu stillen.» — «Wir erhalten täglich zwei Schüsseln kalten Reis in Wasser gekocht [37], eine Tasse mit einem bitteren Getränk, welches sich kaum nehmen läßt, und entweder ein wenig Gemüse oder zwei kleine Sardellen.»

«Der Hunger quält uns so, daß neulich, als ein gutherziger Wächter uns einige Stückchen schwarzen und verschimmelten Brotes anbot, wir dasselbe aßen, als wäre es der köstlichste Leckerbissen.»

Der 69jährige Br. Fernandez erlag schließlich diesen Strapazen und starb am 7. Januar 1620. Auch P. Spinola's Kräfte drohten zu versagen, und mehrmals wurde er von schwerer Krankheit heimgesucht, die ihn dem

[37] Das sog. «o-kayu», sehr wässerig gekochter Reis.

Tode nahebrachten. Einmal hatte er schon die Hl. Sterbesakramente empfangen, als er am Feste seines Namenspatrons ganz plötzlich wie durch ein Wunder geheilt wurde.

Der einzige Trost während dieser langen Kerkerhaft war, daß fast täglich einer der Priester das Hl. Meßopfer feiern konnte. Trotz der strengen Bewachung hatten die Christen nach einigen Monaten Mittel und Wege gefunden, Hostien, Wein, Kerzen und alles andere, was zur Feier der Hl. Messe nötig ist, in das Gefängnis zu schmuggeln.

«Eine liebevolle Fügung der göttlichen Vorsehung ist es, daß wir stets mit allem zur Darbringung des heiligen Opfers Nötigen hinlänglich versorgt sind. Dieses heilige Brot entflammt mein Herz so sehr, daß ich nicht nur alle bisherigen Leiden für gering achte, sondern auch viel größere Qualen erdulden und mein Leben tausendmal aufopfern möchte für den, der sie mir in diesem heiligen Sakrament so liebevoll und freigebig hingibt.» (P. Spinola an den Ordensgeneral.)

Im übrigen glich das Leben im Gefängnis eher einem Ordenshaus. Bekanntlich ist ja das lange Nichtstun, besonders für geistig hochstehende Gefangene, oft eine größere Qual als die körperlichen Beschwerden. P. Spinola suchte dem zuvorzukommen. Er hatte von Anfang an eine bestimmte Tagesordnung eingeführt, und die Priester hatten abwechselnd, jeder eine Woche, als Oberer auf die Durchführung zu wachen. Nach einer einstündigen Betrachtung am Morgen feierten sie das Hl. Meßopfer. Dann wurden gemeinschaftlich die kleinen Tagzeiten und der Rosenkranz gebetet. Die übrige Zeit bis Mittag wurde mit geistlicher Lesung ausgefüllt. Nach dem Mittagessen war eine Stunde «Erholung», dann folgte die Vesper, die zuweilen sogar gesungen wurde. Die Zeit bis zum kargen Abendessen war wieder Lesung, die mit der gemeinschaftlichen Rezitation der Matutin für den nächsten Tag beschlossen wurde. Nach dem Abendessen war eine kurze Erholung, danach Gewissenserforschung, und vor dem «Schlafengehen» meist noch eine Geißelung.

P. Spinola nannte einmal in humorvoller Weise dieses Leben ein Noviziat zur Vorbereitung auf das Martyrium und hoffte, im Himmel zur ewigen Profeß zugelassen zu werden. Und eine Reihe der japanischen Mitgefangenen baten im Laufe der Zeit um die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu. So konnten mit Erlaubnis des Povinzials sieben von ihnen nach Beendigung des «Noviziats» im Gefängnis die Hl. Gelübde ablegen.

4. Der Märtyrer

Noch über ein Jahr hatte P. Kimura im Gefängnis auf das endgültige Urteil zu warten. Den äußeren Anlaß dazu gab der Abschluß einer bereits seit zwei Jahren geführten Untersuchung gegen zwei von den Engländern ergriffene Missionare.

Im Jahre 1620 hatten der spanische Augustiner P. Pedro Zuniga und der flämische Dominikaner P. Luis Flores versucht, als Kaufleute verkleidet nach Japan einzudringen. Ein japanischer Kaufmann aus Sakai, Joachim Hirayama, hatte sich bereit erklärt, sie auf seinem Schiff mitzunehmen.

Das Schiff wurde aber im Juni unterwegs von den Engländern gekapert, die Besatzung und die Patres einem holländischen Schiff übergeben, das sie nach Hirado brachte. Dort begann ein zweijähriger Prozeß, der viel Staub aufwirbelte. Hirayama bezichtigte die Engländer und Holländer der Seeräuberei und verlangte Schadenersatz, die Holländer aber suchten zu beweisen, daß die beiden Ausländer Missionare seien, denen ja die Überfahrt nach Japan verboten sei. Die beiden Patres hatten sofort zugegeben, daß sie Christen seien; aber die Beweislast, daß sie Priester und Missionare seien, überließen sie den holländischen Anklägern. Denn sie wollten durch ein solches Geständnis nicht das Leben Hirayama's und der übrigen Schiffsmannschaft in Gefahr bringen [38].

Sowohl die Holländer wie Hirayama appellierten an die Regierung nach Edo, die für die Untersuchung den Daimyô von Hirado und den Nagasaki-Gouverneur beauftragte. So begab sich also Hasegawa Gonroku nach Hirado. Die Holländer suchten aus den erbeuteten Briefen und Dokumenten zu beweisen, daß die beiden Ausländer Missionare seien. Aber obwohl sie mehrfach die grausamsten Foltern anwendeten, konnten sie kein diesbezügliches Geständnis erpressen. Hasegawa Gonroku, der den P. Zuniga persönlich von früher her kannte, hoffte ebenfalls im Stillen, daß dessen Identität nicht bekannt und so der leidige Prozeß bald erledigt würde.

Die Holländer schickten sogar ihre Geheimagenten bis nach Manila, um Beweismaterial zu erbringen, aber es war erfolglos. Daraufhin beschloß man, im November 1621 die beiden Ausländer einer Gruppe der gefangenen Missionare zu konfrontieren. Es wurden also die gefangenen Missionare aus dem Gefängnis von Omura nach Hirado gebracht. Aber sie sagten alle, daß ihnen die beiden Ausländer unbekannt seien, was ja auch stimmte.

Erst als am folgenden Tage einige Bürger von Nagasaki den P. Zuniga, der früher schon einmal in Japan gewesen war, erkannten und dann der abgefallene Priester Thomas Araki es bestätigte, gab der Pater zu, daß er ein Priester sei. Nach diesem Geständnis wurde P. Zuniga in das Gefängnis von Iki überführt, Hirayama und die übrige Schiffsmannschaft ebenfalls gefangen genommen. Nach einem mißglückten Fluchtversuch gab schließlich auch P. Flores zu, daß er Priester sei, und wurde im Frühjahr des folgenden Jahres ebenfalls nach Iki ins Gefängnis gebracht.

Als damit die Untersuchung beendet war, begab sich der Nagasaki-Gouverneur nach Edo, um bei der Regierung Bericht zu erstatten und um weitere Weisungen zu erhalten. Dort war man nicht wenig überrascht vom Ausgang des langen Prozesses und gab den Befehl, so streng wie möglich voranzugehen, nicht nur gegen alle an diesem Prozeß beteiligten Personen, sondern auch gegen alle übrigen gefangenen Missionare. Das bedeutete also das Todesurteil auch für Spinola, Kimura und ihre Mitgefangenen.

Nach der Rückkehr des Gouverneurs wurden erst der Schiffskapitän Hirayama und die Besatzung untersucht und zwölf Personen daraus zum

[38] Vgl. Pagès, Histoire de la Religion Chretienne au Japon (Paris 1869), S. 449 ff.

Tode verurteilt. Als dann die PP. Zuniga und Flores ebenfalls in Nagasaki eingetroffen waren, wurde das Urteil am 19. August 1622 vollstreckt: Die beiden Patres und Hirayama wurden verbrannt, die andern enthauptet [39].

Zu gleicher Zeit wurden in Nagasaki auch die Familien und Angehörigen der Gastherren des P. Spinola und der andern Missionare verhaftet, während die Gefangenen in Ōmura ebenfalls die Nachricht vom bevorstehenden Todesurteil erhielten.

Anfang September gab der Nagasaki-Gouverneur die Weisung nach Ōmura, diejenigen Gefangenen, die in Nagasaki verhaftet worden waren, nach Nagasaki zu überführen. Alle hatten gehofft, nachdem sie so lange Zeit gemeinsam die Leiden des Kerkers ertragen hatten, auch im letzten Kampf zusammenstehen zu können. So aber mußten die acht, welche in Ōmura ergriffen worden waren, zurückbleiben [40]. Im Ganzen waren es 25, welche am 9. September, einem Freitag, unter Psalmengesang den Ort ihrer langen Entbehrungen verließen und unter starker militärischer Eskorte zum Strand gebracht wurden.

Ein große Barke brachte sie über die Bucht von Ōmura nach dem kleinen Hafen Nagayo. Von dort ging es über die Berge nach Urakami, einem Vorort von Nagasaki (heute eingemeindet), das nur etwa eine halbe Stunde vom Richtplatz entfernt war. An der Spitze des Zuges ritt ein Offizier mit 20 Lanzenträgern und zwei Abteilungen Bogenschützen. Dann folgten die Gefangenen zu Pferd, einer hinter dem andern, an der Spitze P. Spinola. Jeder trug um den Hals einen Strick, der von einem Polizisten gehalten wurde. An den Seiten marschierte eine Wachmannschaft von etwa 300 Mann. Den Schluß des Zuges bildeten drei Offiziere mit ihren Abteilungen Fußsoldaten.

Die Christen der ganzen Gegend waren in Aufregung und standen überall am Wege, um die Patres zum letzten Mal zu grüßen. Doch wegen der starken Bewachung war es unmöglich, an die Gefangenen heranzukommen.

Trotzdem gelang es unterwegs einem Christen namens Leo Sukezaemon, zu P. Kimura durchzudringen, und unter dem Vorwand, die Steigbügel in Ordnung zu bringen, bat er um den letzten Segen des Paters. Dabei schnitt er heimlich ein Stück Leder aus dem Schuh des Paters, um es als Reliquie aufzubewahren. Das sollte er freilich mit dem Tode bezahlen. Er wurde deswegen verhaftet, und am 12. September in den Bergen von Ōmura mit seiner ganzen Familie hingerichtet.

Es war bereits gegen Abend, als der Zug in Urakami ankam. Die Gefangenen wurden in ein Bambusgehege gesperrt, wo sie unter freiem Himmel die Nacht zubringen sollten. Als es aber zu regnen begann, brachte man sie in ein kleines Haus in der Nachbarschaft.

Am nächsten Morgen erhielten drei Christen die Erlaubnis, mit den Gefangenen zu sprechen. Einer von ihnen, der frühere Katechist des P. Spinola, teilte ihnen mit, daß sie zum Feuertode verurteilt und die Vorbereitungen bereits getroffen seien.

---

39 Jahresbrief 1622 (Girolamo Majorica, Macao 30. 9. 1623).
40 ebda.

Am Morgen des 10. September wurde dann der letzte Teil des Weges in der gleichen Ordnung zurückgelegt. Der Richtplatz war die gleiche Landzunge, wo am 5. Februar 1597 die 26 Hl. Märtyrer hingerichtet worden waren. Es ist das heutige Nishizaka, wo die Japanische Radio-Gesellschaft (NHK) ihre Sendestation hat (gegenüber vom Bahnhof Nagasaki). Damals drang das Meer bis dort hinein, so daß der Hügel von Nishizaka eine ins Meer vorspringende Halbinsel darstellte. Nach dem Lande hin lehnt er sich an den sanft ansteigenden Hang des Matsuyama-Berges an. Dort hatten sich an die 30 000 Christen und Heiden versammelt, um dem grausamen Schauspiel beizuwohnen.

Auf dem Richtplatz angekommen, mußten die Gefangenen noch eine Stunde warten, bis eine andere Gruppe von Christen aus Nagasaki eintraf. Man hatte, um die Bevölkerung abzuschrecken, in Nagasaki auch diejenigen Christen, welche heimlich Missionare beherbergt hatten, und deren ganze Familie ergriffen und zum Tode verurteilt. Es waren zwölf Männer, dreizehn Frauen und fünf Kinder.

Die ganze Halbinsel war durch die Polizei abgesperrt worden. An der Meerseite hatte man eine Tribüne für die Behörden aufgeschlagen, davor waren in langer Reihe, in der Richtung vom Meer zum Berge hin, 25 Pfähle aufgestellt, von deren oberen Enden Stricke herabhingen. In einer Entfernung von 12 bis 15 Fuß war das Brennholz aufgeschichtet. Das Ganze war von einem Bambusgehege eingezäunt, in das man durch ein Tor von der Bergseite her eintrat. Neben diesem Gehege war ein zweites für diejenigen Gefangenen, welche enthauptet werden sollten. Ein starkes Aufgebot von Militär und Polizei umgab den Richtplatz: Am Strande entlang standen Lanzenträger von Hirado, nach der Bergseite hin hatten die Begleitmannschaften von Ōmura Aufstellung genommen.

Der Gouverneur, Hasegawa Gonroku, hatte wie gewöhnlich vermieden, dem blutigen Schauspiel beizuwohnen (meist pflegte er bei solchen unangenehmen Gelegenheiten Krankheit vorzuschützen). An seiner Stelle leitete ein gewisser Sukedayû die Hinrichtung. Sobald er auf der Tribüne Platz genommen hatte, wurde zuerst die eine Gruppe zur Enthauptung in die Umzäunung geführt, darauf wurden die 25 zum Feuertode Verurteilten an ihre Pfähle gestellt.

«Als sie sich der Richtstätte näherten, war der ganze Platz angefüllt von einer großen Volksmenge, die von der Stadt und den umliegenden Orten herbeigeeilt war; das Geschrei, der Lärm und der Tumult der wirren Masse von Christen und Heiden war derart, daß es unmöglich war, die frommen Reden der glorreichen Diener Gottes zu vernehmen. Trotzdem erhob P. Sebastian seine Stimme dermaßen, daß man ihn mit freudigstem Gesichtsausdruck sagen hörte, er hätte gern auch nur einen kleinen Teil der ungemessenen Freude seines Herzens gezeigt, die ihn erfüllte beim Herannahmen der Stunde, da er für seinen Erlöser sterben dürfe, und der Anblick der getroffenen Vorbereitungen sei ihm Grund zu maßloser Wonne; noch vieles andere sagte er mit liebeglühenden Worten über den gleichen Gegenstand, was jedoch wegen des Geschreies und Tumultes der Menge nicht zu verstehen war [41].»

[41] ebda.

Als die Vorbereitungen fertig waren, stimmte P. Spinola den Psalm «Laudate Dominum omnes gentes» an und alle Gefährten stimmten ein. Darauf hielt der Pater, dessen Pfahl der Tribüne am nächsten stand, eine kurze Ansprache, erst an Sukedayû, dann an die gegenwärtigen Portugiesen, zuletzt an die umstehende Menge. Als darauf auch die andern Missionare sprechen wollten, fürchtete Sukedayû eine zu große Erregung unter dem Volke und gab unverzüglich den Befehl zur Hinrichtung.

Die Henker begannen ihr Werk mit den dreißig Christen, die enthauptet werden sollten. In langer Reihe knieten sie dem Scheiterhaufen gegenüber, so daß die Patres alles mit ansehen mußten.

Die Köpfe der Enthaupteten wurden auf hohe Stangen gesteckt und dem Scheiterhaufen gegenüber aufgepflanzt. Dann kam der Befehl, das Feuer anzuzünden. In diesem Augenblick erhob sich vom Berg her ein allgemeines Gemurmel. Es war das Gebet der Christen, die den Märtyrern die Gnade der Standhaftigkeit erflehten. P. Spinola hatte sie vorher eigens darum gebeten. Denn es war schon vorgekommen, daß einige sich in den Qualen des Feuers vom Pfahl losrissen und den Glauben verleugneten. Seither hatte man die Fesseln absichtlich locker angelegt und das Feuer in einer größeren Entfernung angemacht, um so den Verurteilten die Möglichkeit des Abfalls zu erleichtern. Für die Märtyrer bedeutete das freilich eine Verlängerung der Qualen, da sie auf diese Weise langsam bei lebendigem Leibe geröstet wurden.

In der Tat rissen sich auch diesmal zwei von ihren Pfählen los und entflohen dem Feuer. Trotzdem sie zum Zeichen des Abfalls die japanischen Götter anriefen, ließ Sukedayû sie wieder ins Feuer zurücktreiben, so daß sie als Apostaten starben. Ein dritter verließ ebenfalls seinen Pfahl, aber apostasierte nicht, sondern kehrte von selbst wieder ins Feuer zurück[42].

Die übrigen 22 Märtyrer hielten standhaft aus. P. Spinola war der erste, der sein Opfer vollendete. Durch die lange Kerkerhaft und häufigen Krankheiten waren seine Kräfte aufgerieben, so daß er «nur» anderthalb Stunden die Qualen ertrug. Bald darauf folgten auch die andern Märtyrer. «Der letzte von allen war P. Sebastian, der länger als alle übrigen litt; sein Mut und seine Seelenruhe waren derart, daß jedermann sah, daß die Kraft dazu ihm vom Himmel kam, und daß man ihn mehr noch als die andern lobte[43].»

Im kurzen Lebensabriß der Märtyrer beschreibt P. Majorica die heroische Haltung des P. Kimura noch ausführlicher:

«Angekommen auf jener Schaubühne der Qualen, konnte er die ungemessene Freude, die ihm die Brust erfüllte, nicht zurückhalten. So nimmt es denn kein Wunder, daß er voll himmlischen Entzückens unter so grausigen Qualen stets eine wunderbare Standhaftigkeit bewies. Zwei volle Stunden hielt er sich, während die Glut der Flammen sein Inneres langsam durchdrang, unausgesetzt unbeweglich und aufrecht, bis endlich der Augenblick seines seligen Todes nahte; er empfing ihn auf dem Boden

42 Auch dieser wurde bei der Seligsprechung nicht eingeschlossen.
43 Jahresbrief 1622.

knieend und machte mit dem Haupte eine tiefe Verbeugung, als wolle er ihn empfangen mit dem in seinem Lande üblichen Gruß. Selbst die Heiden schlossen aus solcher Handlungsweise auf die Größe dieses unbesiegbaren Geistes und gestanden voller Bewunderung, nur himmlische Kraft habe so lange Zeit die Glieder des Paters unbeweglich aufrecht erhalten können in diesen großen Qualen [44].»

Die Überreste der Märtyrer blieben drei Tage lang auf dem Richtplatz liegen. Die Christen versuchten, die Überreste der Märtyrer zu bergen. Doch die strenge Bewachung durch die Polizei machte das unmöglich. Um jede Verehrung der Märtyrer zu verhindern, ließ der Gouverneur die Überreste völlig verbrennen und die Asche ins Meer streuen. Ja, er gab sogar Befehl, die Erde, welche mit dem Blut der Enthaupteten getränkt war, in Säcke zu laden und ins Meer zu werfen.

Am 7. Juli 1867 hat Pius IX. den P. Sebastian Kimura zusammen mit 204 andern Martyrern der japanischen Christenverfolgung feierlich unter die Zahl der Seligen aufgenommen.

Miscellanea

Seit 1956 erscheint im «Centre National de la Recherche Scientifique» (Paris) eine neue Zeitschrift, deren Inhalt den Interessenkreis der Missionen vielfach berührt. Es sind die *Archives de Sociologie des Religions,* die halbjährlich in Heften von je 200 Seiten durch die «Groupe de Sociologie des Religions» herausgegeben werden. Jeder Band bietet eine umfangreiche Bibliographie (je zirka 50 Seiten), in der nicht nur die entsprechenden Bücher, sondern auch Zeitschriftenartikel gewürdigt werden, welche in den Rahmen der Religionssoziologie gehören, von denen manche trotz ihres religionskundlichen oder missionarischen Inhaltes von der Missionswissenschaft vielfach übersehen werden, weil sie in uns oft schwer zugänglichen Organen und Ländern erschienen sind. Dazu kommen in jedem Heft die eigentlichen Abhandlungen, die durch ihre Forschungsresultate manche missionarischen Belange und Probleme in neues Licht rücken. So wurde gerade im 4. und 5. Heft den Erscheinungen des sog. Prophetismus oder Messianismus in verschiedenen Ländern (zumal in der Südsee, in Afrika und in lateinamerikanischen Gebieten) eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Deutlicher noch als in manchen Missionsberichten, die vielfach nur einen Teilausschnitt des behandelten Problems sehen, kommt in diesen Beiträgen die doppelte Wahrheit zum Durchbruch: 1. die dringende Notwendigkeit einer gründlichen Taufvorbereitung, bzw. der religiösen Unterweisung der bereits Getauften und 2. das unsägliche Verhängnis priesterloser Zeiten oder mangelnder seelsorglicher Betreuung in Ländern und Gebieten, in welchen das Christentum noch nicht im einheimischen Volkstum verankert und mit dem Volksganzen harmonisch verbunden ist. — Eine Zeitschrift, welche solch elementare Erkenntnisse in immer neuen Formen vermittelt, bedarf wohl für Missionskreise keiner besonderen Empfehlung.

Beckmann

---

[44] ebda.

Problèmes de l'éducation chrétienne en Afrique Centrale*

par le R. P. Blaise *Favre*, O. F. M. Cap., Fribourg

En visitant une Mission quelconque du type traditionnel, le Père supérieur vous fera faire le tour classique: l'église, l'école, le catéchuménat, l'hôpital, la maison des Sœurs, et, enfin, la maison des Pères et les dépendances, ateliers, garages etc.

C'est à l'école que vous aurez été retenu le plus longtemps. L'école est le milieu de l'éducation chrétienne. Un enfant qui ne fréquente pas l'école reste inaccessible à l'éducation et reste, comme disent les Africains eux-mêmes, un *sauvage* [1]. C'est pourquoi, ils considèrent comme un honneur d'y être admis et un malheur considérable d'en être chassé [2]. Il y a une promotion sociale à devenir élève de l'école de la Mission.

On comprend ainsi le nombre toujours plus grand d'enfants, de garçons surtout, à envahir les classes primaires et secondaires: peut-être que l'amour-propre y joue un rôle plus décisif que le goût de l'étude et du travail.

D'autre part, l'idée de l'école et d'une éducation spécialisée en dehors du milieu familial n'est pas chose étrangère aux tribus africaines. Celles-ci avaient ou ont encore des écoles à leur manière dites d'initiation [3]. Ces stages de formation étaient obligatoires, une loi du clan. Chaque garçon, chaque fille, arrivés à l'âge pubère, devaient y participer. L'initiation à la vie du clan, à ses coutumes, et à ses mystères, était considérée comme une seconde naissance. Celui qui

---

* En 1957, pendant mon séjour de huit mois au Tanganyika, au Congo et dans l'Ouganda, j'ai eu l'occasion d'entendre et d'observer bien des faits et des attitudes qui pourraient être classés sous trois aspects différents:

problèmes de l'éducation chrétienne
questions sociales et politiques
solutions trouvées ou en voie de réalisation.

Nous nous limitons ici au premier aspect de cette synthèse, *les problèmes de l'éducation chrétienne*. Du moment qu'on se met en face de problèmes à résoudre et de lacunes à combler, ce premier exposé paraîtra négatif; le choc ressenti au contact de la réalité telle qu'elle est avec toutes ses exigences peut devenir un excitant efficace; mais nous nous réservons de relever toutes les belles espérances des réalisations nouvelles dans la troisième partie de ce travail.

Par discrétion, nous ne citons pas toujours les noms des interlocuteurs. Les sources principales sont tout d'abord des conférences et des carrefours donnés par Jacques Meert, secrétaire général de la JOC au Congo belge, à Stanleyville et à Gemena dans l'Ubangui, au mois d'avril 1957. Puis le compte-rendu de la Semaine d'Etudes de Léopoldville paru sous le titre: Formation religieuse en Afrique noire, Bruxelles 1956. Les Actes de la Première Rencontre des dirigeants de l'apostolat des laïcs en Terre africaine, Kisubi, 8—12 décembre 1953, Roma (s. a.). Enfin, P. Y. Tourigny, W. F. The action of the Church in Africa in child welfare, Yaoundé 1957.

1 Le baptême, déjà, est considéré comme un terme, comme un aboutissement à quoi s'ajoute une certaine nuance de promotion sociale; ils sont très sensibles à cette réalité qu'ils deviennent égaux, aux yeux de Dieu, aux chrétiens européens; le terme de païen est assez mal porté: ils l'assimilent volontiers à celui de «sauvage».

2 J'ai assisté tout par hasard à l'expulsion d'un élève des écoles quelque part dans l'Ubanghi du Congo belge. Il donnait l'impression nette d'être déchu. «C'est la plus grande sanction, la plus douloureuse et lourde de conséquences. Aussi faut-il trois avertissements avant de l'appliquer», me confia le Directeur de l'école.

3 Cfr. p. e. A. E. Jensen, Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern, Stuttgart 1933.

n'avait jamais été initié était donc un anormal, un individu ayant manqué sa majorité.

Il semble bien qu'il y ait, dans l'esprit des autochtones, une continuité entre l'initiation païenne et l'école chrétienne. L'idée d'éducation et d'instruction dans un milieu séparé, avec un règlement et une discipline exceptionnelle, ne leur est pas étrangère.

Mais, par ailleurs, il y a un fossé et même une antinomie entre l'éducation chrétienne et l'initiation clanique en ce sens qu'il s'agit de deux mondes qui s'affrontent partout où les missionnaires ont négligé de créer des ponts et méconnu les pierres d'attente des religions païennes [4].

Dans la majorité des Missions, avec l'école finissaient l'instruction et l'éducation chrétiennes. L'élève cessait d'être éduqué dès qu'il sortait du milieu éducatif de même qu'en sortant de l'eau on cesse ipso facto de nager.

Le jeune garçon ou la jeune fille retombait trop facilement dans son milieu primitif et sa montée était brisée. On ne pouvait en effet — sauf dans de rares exceptions — compter sur la famille [5] comme milieu d'éducation chrétienne venant parachever celle de l'école ou du catéchuménat.

Dans ce sens, on peut parler d'une «revanche» de la vie clanique sur la vie chrétienne. Et déjà, on peut murmurer: Nous faisons des chrétiens, la vie nous les reprend. Les chrétiens d'Afrique appartiennent à deux mondes et en passant de l'un à l'autre, leur personalité changent facilement de peaux. Le christianisme reste encore dans une large mesure étranger à la culture autochtone [6]: l'assimilation est lente et rare. Le divorce entre la religion et la vie s'établit parce que la religion est chrétienne, mais la vie reste païenne [7]. On croira aisément que Dieu se contente de gestes: il y a danger permanent de ritualisme et le glissement quotidien aux superstitions païennes s'accentue au fur et à mesure de la perte de la foi vivante [8].

D'autre part, par la pénétration de la civilisation technique et industrielle au cœur de l'Afrique noire, par la création de gros centres urbains où viennent s'entasser les clans et les familles, le problème de l'éducation prend des proportions et des exigences effrayantes.

---

[4] «... contrairement à nos préjugés tout n'est pas à blâmer dans les coutumes religieuses traditionnelles. Il y a dans le fonds païen de nos Africains de brousse toute une richesse que nous pourrions et devrions exploiter dans notre enseignement religieux et pour la formation de nos chrétiens.» (P. Betbeder, P. B. dans: Formation religieuse en Afrique noire, p. 44—45.)

Voir la position de la Mission vis-à-vis des rites d'initiation, dans: P. Franz Solan Schäppi, OFMCap, Die kath. Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ostafrika, Paderborn 1937, 53—68.

[5] Les parents ne peuvent pas éduquer leurs enfants selon le sens de l'école sans y être allés eux-mêmes. Ils se sentent d'ailleurs inférieurs à leurs enfants arrivant de l'école et ceux-ci profitent de leur en imposer.

[6] Cf. Pierre Charles, Etudes missiologiques, Louvain 1956, 72—84.

[7] Le missionnaire de brousse est en tournée. La nouvelle se répand dans les villages comme un écho grâce au téléphone «bambou», le morse africain. On a le temps de cacher les amulettes et de faire cesser les incantations. On le sait parce qu'un jour le missionnaire arriva à l'improviste dans un village et ils n'eurent pas le temps de camoufler les restes du vieux paganisme. Mais le village prochain était propre: on avait été averti! (Congo belge)

[8] «Nos chrétiens sont enfoncés dans un milieu païen qui les enserre de toutes parts ... Comment s'étonner dès lors qu'ils se laissent prendre assez fréquement dans les rets des pratiques superstitieuses.» P. Betbeder, dans: Formation rel., 46.

Même pour se faire inscrire au catéchuménat, un païen ira demander l'avis du devin. Dans les cas de maladie, misère, etc. même recours.

Il s'est fait comme une transposition intégrale de la civilisation occidentale avec ses servitudes et ses libertés dans les milieux primitifs qui n'y étaient pas préparés et d'un coup se sont posés les problèmes des cités ouvrières d'Europe et d'Amérique. Les Africains subissent actuellement le plus grand déracinement qui fut jamais dans l'histoire de l'humanité, puisqu'ils passent sans transition de la préhistoire à l'ère atomique.

Il s'ensuit que les problèmes de l'éducation s'étendent sur tous les domaines de la vie africaine; ils débordent l'école, se prolongent dans les années de l'adolescence et rebondissent encore dans la vie des adultes: enfants, adolescents, adultes, vieillards, tous, à des degrés et à des manières différentes, se trouvent novices, dépourvus et désarmés devant la vie moderne [9].

Les milieux d'influence se multiplient et s'entremêlent, — il ne s'agit plus du mileu scolaire ou clanique, — les problème d'éducation se posent dans les milieux nouveaux que fréquentent les enfants, entre les heures de classe, pendant les vacances; pour les jeunes dans les milieux de travail, dans les milieux de loisirs; pour les adultes, dans les usines, sur les chantiers, au sein des syndicats et des partis etc. ...

Les méthodes d'éducation sont à réviser; les conditions de vie et de travail influent sur la manière de penser. Il ne suffit plus enfin d'énoncer des principes fondamentaux, de livrer une élémentaire instruction de base, il faut créer chez les plus humbles des habitus de réactions chrétiennes, les éduquer à l'engagement personnel — sinon nous verrons des masses africaines amorphes se laisser pénétrer, séduire et entraîner par des idéologies matérialistes.

Telles sont les grandes lignes du problème d'éducation qui se pose à l'Eglise africaine.

En reprenant dans le détail chaque secteur, nous pourrons voir ce qui est à faire successivement pour:

1. Le monde scolaire. 2. Les jeunes. 3. Les foyers.

1. Le monde scolaire

Le monde scolaire a été et reste encore dans une large mesure le monopole de l'Eglise en Afrique. En un demi sicècle, son effort a été énorme et ses succès éclatants [10]. L'éloge des écoles catholiques n'est plus à faire. Audace,

---

9 V. Grands Lacs, nº 193 (1957): A Bukavu (Congo belge) le congrès sur la formation religieuse et familiale, pp. 39 et ss.

10 Malgré la concurrence, pendant les dernières années, des écoles gouvernementales, le nombre des écoles miss. s'est accru. — En Afrique anglaise, il y avait dans les écoles miss. en 1950 1 239 754 élèves, mais en 1955: 1 660 615 (P. Tourigny, The Action of Church, 6—7).

Au Congo Belge et au Ruanda-Urundi il y avait:

	en 1949	*en 1958*
Ecoles primaires	17 621	19 428
Garçons	681 104	991 939
Filles	225 532	388 731
Ecoles moyennes	36	66
Elèves	2 994	6 331
Ecoles normales	55	137
Garçons	3 586	8 846
Filles	841	3 396

Cf. Le Missioni cattoliche, Roma 1950, 488 s.
Annuaire des Missions de Belgique 1958, Bruxelles 1958, 22 s.

tenacité, l'Eglise a fait preuve de ces vertus alors qu'elle était seule à l'œuvre; elle continue sa tâche avec le même esprit alors qu'elle se voit entourée et dépassée par des forces adverses.

Le poids de ses écoles devient de plus en plus lourd pour l'Eglise missionnaire. Le nombre des élèves augmente d'année en année; on exige un personnel enseignant toujours plus nombreux et plus qualifié, les locaux doivent être agrandis et modernisés, des écoles spéciales, artisanales et agricoles, s'imposent partout, les maîtres laïcs exigent des salaires qui, on le concède, ne doivent pas être trop inférieurs à ceux de leurs collègues des écoles gouvernementales et des demeures aussi spacieuses que les leurs.

Sans doute, la situation diffère, comme en Europe, selon les territoires et les pays, mais dans son ensemble, elle n'a jamais été plus grave [11]. Un effort général devrait être fourni dans l'Eglise entière à l'égard des écoles catholiques africaines — un effort immédiat et immédiatement efficace, parce que demain il sera trop tard [12].

---

11 Choisissons parmi d'autres un cas aigu. C'est dans le Congo belge naguère si favorisé. La lettre pastorale (Mars 1957) de Mgr. de Hemptine était un appel angoissé pour les écoles catholiques du Katanga:

— Charges financières supportées par la Mission seule:

pour l'année 55—56:	2 787 000 frs. belges
Salaires des moniteurs:	913 000 frs. belges
Logements des professeurs laïcs européens	380 000 frs. belges
Fournitures scolaires	300 000 frs. belges
Frais des internats	350 000 frs. belges

— Toutes les ressources et les revenus de la Mission passent dans les dépenses des écoles: même ce qui est nécessaire au développement des œuvres de la Mission et à l'entretien des missionnaires.

— Pour l'année 1956, le découvert s'élève à 650 000.
Dilemne: ou s'endetter davantage d'année en année,
ou réduire l'enseignement catholique.

— Pour rémédier à cette situation, le groupement katanguais pour la liberté de l'enseignement vient de créer l'œuvre de «denier de l'école» dont le but est de faire face aux dettes de l'enseignement libre au Katanga.

— Heureusement, au Congo, partout où l'enseignement est compromis dans sa liberté, soit par une politique étatiste, soit par les préoccupations du doctrinarisme, les amis de la liberté réagissent vigoureusement.

— Il faut souligner toutefois l'anomalie qu'il y a à faire appel à la charité pour un service qui a un caractère de service publique.

D'autre part, à Bruxelles, des députés catholiques ont dénoncé cette anomalie; entre autres interventions:

— Dans la province de Luluabourg, la Mission catholique demandait l'autorisation de construire 107 bâtiments scolaires. Six seulement furent autorisés. Pour les autres, on ne veut pas cédé les terrains nécessaires.

— La lenteur des remboursements de l'Etat aux Missions. Ces remboursements prévus s'élèvent à des millions par Vicariat. (Mr. de Schrijver.) — Au Tanganyika, le gouvernement se montre si généreux à l'heure actuelle dans ses subsides pour les constructions «que l'on craint qu'il ne vienne à dire un jour ou l'autre: ceci m'appartient, ne l'ai-je pas payé?» De même le gouvernement a tenu à payer les 100% des salaires des instituteurs des écoles miss. Est-ce-qu'il dira un jour: «Ces instituteurs sont les nôtres, puisqu'ils sont payés par nous?» (Un missionnaire en charge de l'Education.)

12 Voir l'appel angoissant de *Fidei donum*. — J'ai rencontré à Stanleyville, 7 à 8 jeunes

On ne voit pas encore pour combien peu de temps l'Eglise pourra tenir ses écoles si des renforts financiers et du personnel volontaire n'arrivent pas dans le plus bref délai.

*

L'enseignement catholique est essentiellement justifié par la formation chrétienne que reçoivent les élèves [13]. Or, il faut nettement poser la question de l'adaptation et de l'efficacité réelle de cette formation sur la vie des enfants, non seulement dans le cadre de l'école, mais dans tous les milieux, surtout ceux des concentrations urbaines.

En dehors de l'école, les jours de vacances, le soir, les dimanches, les enfants sont complètement abandonnés à eux-mêmes. Leurs familles ou leurs pseudo-familles ne les attirent pas, ni ne les retiennent: il n'y a plus de cadre tribal, pas de vie familiale: leur milieu habituel est la rue, les alentours des bars, les cinémas. Que devient alors dans ce tourbillon d'influences nocives et de mauvais exemples la pénible formation chrétienne reçue à l'école? N'y a-t-il pas une démolition systématique de tout l'effort éducatif opérée par la vie extra-scolaire, l'oisiveté, le vagabondage, le vol?

Enfance abandonnée [14] dont les bandes ressemblent étrangement à celles qui avaient tant frappé Jean Bosco dans les rues de Turin. A 80 ans de distance, la même misère se renouvelle: le progrès a pour premières victimes les enfants et les jeunes.

2. *Les jeunes*

Nous entendons par *jeunes,* les adolescents à partir de 14 ans et les jeunes gens jusqu'à l'âge de la préparation immédiate au mariage.

Il faut distinguer parmi les jeunes ceux qui quittent définitivement l'école vers 13 ou 14 ans et ceux qui poursuivent leurs études dans les écoles secondaires ou les collèges.

Nous nous arrêtons d'abord à la première catégorie, la grosse majorité, dont la situation devient de plus en plus alarmante dans tous les centres

---

prêtres séculiers du diocèse de Brugge en Belgique que Mgr. l'Evêque avait généreusement envoyé au secours du personnel du collège catholique de la ville. Ce geste pourrait donner l'idée d'être imité. Cf. J. Beckmann, Diözesanpriester der Heimat im Dienste der Mission, dans: NZM 1957, 64—65.

13 Le P. Masson dit: «Si la religion doit pénétrer toute la vie, il faut d'abord qu'elle pénètre et transforme l'éducation qui prépare la vie.» Et il continue: «L'Eglise donne aux jeunes la science nécessaire aussi bien que toute autre école et avec la science, la *con-science* des responsabilités de la science sans quoi la science devient meurtrière et égoïste.» P. J. Masson, Semaine miss. de Louvain 1954, 8. Voir tout ce rapport «Questions scolaires aux Missions».

14 Dans les tribus encore bien organisées, on ne peut pas parler d'enfance abandonnée à elle-même. Les garçons jouissent d'une grande liberté, mais c'est toujours dans le cadre du clan, sous la surveillance des parents et sous celle encore plus étroite des oncles ou des tantes. Les filles sont attachées aux travaux de la case et des jardins avec leur mère. Même les orphelins sont aussitôt pris en charge par la parenté. En Ouganda, par exemple, il n'y a que 60 orphelins répartis dans trois orphelinats tenus par les Missions (Tourigny, The action of Church, 4). — Seule la civilisation industrielle produit ces bandes d'enfants abandonnés à eux-mêmes, les «gosses de rue» et cette détresse installée au cœur de l'enfance moderne.

extra-coutumiers et même dans les milieux ruraux. Au Tanganyika, les 80% doivent quitter la classe après 4 ans d'école primaire seulement.

Dès leur émancipation de l'école primaire, ces garçons ne trouvent pas d'emplois à cause de leur inaptitude physique pour les travaux dans les entreprises et sont forcés à l'oisiveté jusqu'à 17 ou 18 ans [15].

Cinq ou six ans de vie oisive, sans but et sans idéal, suffisent amplement pour entamer profondément et même détruire la formation péniblement assimilée pendant les années scolaires [16].

C'est là peut-être le point le plus douloureux de l'œuvre missionnaire africaine.

Le manque de continuité de la formation au delà de l'école fait aboutir les efforts et les ressources dépensées pour l'école à un véritable gouffre. On laisse détruire d'un côté ce que l'on a édifié de l'autre [17].

Les métiers dont l'apprentissage en Europe occupe la grande masse des jeunes dès leur sortie de l'école jusqu'à vingt ans, sont à la plupart des jeunes africains inaccessibles [18]. D'autre part, le travail manuel est généralement dédaigné en Afrique. Il faut comprendre cette mentalité; elle est complexe; elle a des raisons profondes et des répercussions désastreuses.

On a relevé une erreur d'aiguillage dans les programmes scolaires trop centrés vers les professions libérales et autres: comptables, instituteurs, fonctionnaires etc. [19]. On a déploré l'insuffisance du nombre des écoles artisanales et agricoles, la pauvreté de leur outillage [20].

---

15 Ils sont 10 000 à Léopoldville (J. Meert, Gemena). Ils sont 15 à 20 000 à Dar-es-Salaam (P. Oswin, miss, cap.). La moitié des jeunes n'a pas de travail, en A. O. F. et Togo. De même au Cameroun. (Rap. J. O. C. Douala 1956.)

A Dar-es-Salaam, les jeunes chrétiens sont les derniers choisis pour boys ou commissionnaires parce qu'ils doivent aller à la messe le dimanche. Des patrons catholiques préfèrent des musulmans ou des païens. (Fr. Ephrem, miss. cap.)

16 «Imagine-t-on ce que peut représenter d'éducation à rebours, ce ‚chômage' initial, à la période la plus délicate et la plus difficile de la vie des enfants?» (J. Meert, Gemena, 1957.)

17 Il n'est aucun missionnaire assez clairvoyant qui n'ait vu l'anomalie de la situation. La cause en est au manque toujours plus tragique de personnel missionnaire et de personnel *spécialisé* pour les mouvements de jeunesse. — La J. O. C. a commencé çà et là à aborder cette tâche immense. — Il faudrait avoir dans chaque ville un P. de la Kethulle CICM (1890—1956), qui a organisé, pendant 30 ans, à Léopoldville le sport pour occuper les jeunes gens pendant leurs loisirs et les former à une vie de solidarité chrétienne. Le point culminant était le stade «Roi Baudouin» où peuvent prendre place 70 000 spectateurs. Cfr. Missions de Scheut, août-sept. 1956, 218—222.

18 Au Congo, on pousse bien la formation technique des jeunes gens, mais on est encore loin du but à atteindre. On enregistre 991 939 garçons dans les écoles primaires des Missions, mais seulement 11 956 dans les écoles professionnelles (Annuaire des Missions de Belgique 1958, 22).

19 Cf. Questions scolaires aux Missions, p. 9: «Un élève de technique sur 1000 jeunes en Afrique ... Il est à craindre que nous ayons bientôt en Afrique deux universitaires pour un ouvrier qualifié» (P. Masson). — Voir le changement de la politique scolaire du gouvernement du Tanganyika au cours des années, chez P. Franz S. Schäppi op. cit.

20 Le gouvernement possède une seule école artisanale pour tout le Tanganyika, à Ukiriguru. Les Missions ont mieux compris leur nécessité et depuis longtemps. A Kwiro (Tanganyika) p. e. il y a trente ans que les Frères capucins missionnaires tiennent une école artisanale comprennant 4 ans d'apprentissage pour l'obtention d'un diplôme

On est en train de rémédier, mais dans une trop faible mesure encore, à cette situation injuste envers les classes laborieuses africaines qui doivent former le noyau le plus sain de la société.

Les jeunes qui entrent en apprentissage se trouvent la plupart du temps dans des conditions anormales pour acquérir une connaissance parfaite de leur métier et à une vraie conscience professionnelle. Les raisons principales sont les suivantes:

a) Il n'y a pas encore d'orientation pour le choix du métier. Ce qui paraît nécessaire en Europe, dans ce domaine, l'est encore plus en Afrique pour des jeunes à peine dégrossis par l'école primaire [21].

b) Une fois le choix fait, les jeunes apprentis sont trop souvent livrés à l'exploitation honteuse des ouvriers qualifiés chargés de leur formation professionnelle. Si l'apprenti ne leur fait pas des «cadeaux», qui le priveront lui-même de la nourriture nécessaire, il n'apprendra rien et sera exploité, chargé de toutes les corvées. Vite, il se découragera, changera de patron, de métier et recommencera ailleurs avec les mêmes difficultés; enfin il abandonnera et ira grossir le nombre des chômeurs.

c) Il y a une absence d'entre-aide et de camaraderie entre les apprentis eux-mêmes. Chacun cherche à réussir seul et, avant réussi, à son tour, imitant les ouvriers qualifiés, exploite ses plus jeunes camarades.

d) Hygiène, sécurité, salaires, moralité sont autant de problèmes qui ne commencent que ces dernières années à être abordés pour les apprentis, les derniers auxquels on pense dans la masse des travailleurs.

On ne s'étonnera donc pas de ne point trouver chez eux cette fierté et cette conscience professionnelles qui est l'apanage de la jeunesse ouvrière chrétienne. Qui est là pour les éduquer dans le sens chrétien du travail, leur donner le goût de la vie, la joie à l'effort?

*

Dans les cités ouvrières, la plupart des jeunes n'ont pas de famille. Ils sont arrivés de leur lointain village de brousse et sont venus demander un asile précaire, contre le froid de la nuit, un coin de case, la place juste nécessaire pour la natte sur laquelle ils s'étendent, chez de vagues parents, des «frères» de leur clan ou simplement des amis trouvés sur place [22]. On peut s'imaginer la promiscuité redoutable, quand, à toute une famille de quatre ou cinq enfants, déjà entassés dans des pièces exiguës, viennent s'ajouter l'un ou l'autre de ces jeunes à qui on pourra tirer quelques sous [23].

---

soit de cordonnier, tailleur, menuisier, charpentier et maçon. A Ifakara, mêmes conditions. — Mais encore là , la pénurie des ressources, le manque de personnel limite les développements, et le gouvernement ne subsidie aucunement les écoles prof. des Missions.

21 On vient à peine d'ouvrir un centre d'orientation professionnelle à Léopoldville (Rap. Session du Conseil, 1957).

22 En A.O.F. et au Togo, les jeunes sont souvent entassés dans de petites cases parce qu'ils ne peuvent pas payer de loyer pour de meilleurs logements. Ils sont forcés parfois de demeurer très loin de leur lieu de travail (Rap. J.O.C. Douala 1956). — Au Congo, «dans les centres, leur logement se limite le plus souvent à l'emplacement strictement nécessaire pour s'étendre la nuit.» (J. Meert, Gemena 1957.)

23 Même le jeune qui habite dans sa propre famille est regardé comme un être de trop.

Où mangent-ils? Que mangent-ils? C'est un vrai mystère. Une chose est certaine: ils ne peuvent manger à leur faim tous les jours. Exception faite des jours de paie (si paie il y a!), le système D doit souvent être mis à contribution! Ce qui n'est pas le meilleur climat pour former la conscience du respect de la propriété d'autrui [24].

Leur vêtement est encore très sommaire et souvent réduit à un symbole. Absence de logement convenable, de nourriture suffisante, de vêtements de rechange, d'hygiène élémentaire, c'est donc la cause des pneumonies, de la tuberculose, tandis que la promiscuité propage les maladies vénériennes, très répandues dans certains centres [25]. On devine ce que peut être la moralité.

En dehors des heures de travail, le soir, les jours fériés, la maison et la vie de famille ne retiennent pas les jeunes chez eux. Ils ne peuvent pas s'y faire un «chez soi», pour lire, se divertir sainement. Tout manque: la place, la lumière (il fait nuit peu après six heures déjà), la tranquillité et principalement le goût de se former, de se perfectionner. Mais dès qu'ils ont un peu d'argent, ils s'évadent dans les bars, les cinémas, les dancings; ces milieux artificiels les attirent ou ils s'en vont en groupes par les rues, commencent des palabres pour finir par des rixes.

Les loisirs des jeunes africains sont une véritable «saison en enfer» où ils croient trouver une émancipation d'autant plus savoureuse qu'ils pensent devenir ainsi des «civilisés.»

Inutile de conclure que la vie chrétienne devient un acte héroïque dans une telle ambiance, une gageure impossible.

*

Les jeunes évolués

Cette catégorie comprend les jeunes qui ont fréquenté des écoles secondaires ou les collèges et ont trouvé des places de rémunération assez élevée dans les bureaux du gouvernement, des compagnies privées, des hôpitaux, des Agences etc.

Favorisés au point de vue du salaire et du logement, ils s'essayent à vivre à l'européenne. Ils paraissent heureux, mais quand on les approche, on sent poindre chez de sourdes révoltes.

Ils souffrent plus que les autres africains de ce complexe d'infériorité qui les atteint tous et de toute indélicatesse des européens manifestée à leur égard parce qu'ils sont des noirs [26]. Dès lors, ils en veulent de plus

---

On ne lui fournit que le vêtement nécessaire qu'il doit porter le plus longtemps possible. Il dort dans l'antichambre, sur une simple natte, sans oreiller et comme drap un vieux pagne. Tandis que les parents gâtent leur fille et l'habillent bien à cause de la dot qu'elle leur rapportera, il néglige le garçon qui ne leur rapporte rien. Donc inutile de «gaspiller» pour lui (Présence congolaise, avril 1957).

[24] Il y a deux ans, à Léopoldville, des bandes de jeunes voyous organisées se dénommant «compagnie Kitunga» ont donné du fil à retordre à la police. A cette époque, sortir la nuit devenait un grand risque (Présence congolaise, avril 1957). — Les mêmes phénomènes de cette jeunesse oisive et abandonnée se sont produits maintes fois à Dar-es-Salaam, et s'y produisent encore.

[25] J. Meert, Gemena, 1957.

[26] Voir p. e. P. Charles, Le traumatisme noir. Essai de psychologie culturelle, dans: Zaïre 1953, 451—468.

en plus aux blancs; cette rancœur s'étend sur les missionnaires, sur l'Eglise, à leur sens, encore trop étrangère.

Le malaise profond de l'évolué vient surtout de ce qu'il se trouve être déraciné dans le sens le plus fort de ce mot par rapport à son ancien milieu tribal et par rapport à la vie européenne où il s'aventure [27].

Ce qui lui manque, au fond, c'est une formation lente et sûre, un accès par étapes à la vie moderne, à ses exigences, son confort, son luxe, qui aurait dû aller de pair avec son instruction. Cette assimilation trop rapide cause en lui un déséquilibre et nourrit un ressentiment [28].

C'est d'ailleurs dans la classe des évolués que naissent ces retours subits au paganisme. C'est parmi eux que les communistes recrutent des militants en transformant leurs rancœurs et leur mécontement en révolte ouverte et réactionnaire contre tout ordre «occidental» [29].

Les blancs devraient davantage et dans une plus large mesure frayer avec les évolués dans une ambiance d'authentique amitié, la seule propice à une éducation. Ils devraient aussi malgré certains risques, leur confier *vraiment* de *vraies* responsabilités, mais qu'importe à la plupart des européens venus en Afrique pour «faire des affaires» l'éducation d'un

---

27 «L'évolué a deux personnalités: celle qu'il reçoit de sa naissance dans le clan et celle qu'il acquiert par sa formation et son instruction dans les écoles et avec les Européens. Pour chacune d'elle, il a un nom. Il sait jouer parfaitement les deux rôles. L'européen avec qui il est en rapport, s'il est un peu observateur, est déconcerté parce que derrière l'homme enfant et amusant qui met son ambition à lui ressembler, il en sent un autre qu'il ne peut saisir, qui se dérobe. Ce second-là n'est pas un enfant. Rentré à son village, le ‚civilisé' d'hier se dépouille comme d'un manteau de son personnage d'emprunt, il redevient avec une facilité qui nous étonne le ‚frère' de ses frères.» (Sr. Constance, Babira. Namur 1947.) — Cette analyse, remarquable par sa finesse, ne laisse pourtant pas assez entrevoir le drame intime de l'évolué. De plus en plus, l'évolué perd ces «deux personnalités» et ne se trouve plus chez lui, ni dans son clan, ni dans la société européanisée: un être, toujours plus incompréhensible, qui erre entre deux mondes. Emmanuel Mounier dans son livre «L'éveil de l'Afrique noire» (Ed. du Seuil, Paris) a décrit cette tension: «Il ne faut pas cacher sa vérité à votre génération, à la première génération de cadres africains. Elle ne sera pas une génération triomphante, elle est et restera une génération déchirée. Vous êtes Africains dans votre chair vive, par votre enfance, par votre éducation, par le milieu où vous avez longtemps vécu. Et vous êtes Européens par une autre partie de vous-même, par cette langue que vous avez apprise et qui vous informe à votre insu ...» p. 160 (Lettre à un Africain), cf. aussi p. 161.

28 «En plongeant les œufs dans l'eau bouillante, on n'obtient pas des poussins,» rappellait à ses auditeurs le P. Charles, en traitant cette question et les méfaits de la rapidité d'une évolution. «Oui. On parle des évolués, on en parle beaucoup. Ils sont au sommet de l'échelle. Mais on ne leur a point appris à y monter.» (Mgr. Lanctot, à la rencontre de Léopoldville 1955, reprenant une remarque pertinente d'un missionnaire.) — Les missionnaires auraient bien voulu une évolution plus lente et organique, mais ils ont été mis devant une situation de fait et entrainés par la rapidité de l'évolution préconisée par d'autres agents. Cfr. P. Franz Solan Schäppi op. cit., et J. Beckmann, Akkulturationsprobleme in Westafrika, in: NZM 1956, 221—223. — C'est un fait que les Communistes recherchent les ex-séminaristes pour en faire des militants: ils pensent trouver chez eux assez de haine accumulée contre l'Eglise catholique.

29 Voir les réactions des Mau Mau et des mouvements de messianisme. K. Schlosser, Propheten in Afrika, Braunschweig 1949. — G. Balandier, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Paris 1955, 417—486.

peuple: ils n'en ont ni la patience, ni la capacité dans bien des cas, parce qu'ils ne sont pas venus «pour cela»! [30].

Mais si des chrétiens européens viennent volontairement en Afrique se consacrer à cette tâche, les jeunes africains les reconaîtront et les accepteront.

*

La condition de la jeune fille africaine

Il n'est pas question de répéter ce que l'on connaît sur la condition de la jeune fille africaine demeurée dans son village de brousse, au sein des tribus encore organisées [31], mais de savoir ce qu'elle devient dans les nouveaux milieux créés par la civilisation moderne.

La jeune fille noire se trouve engagée entre deux mondes d'influences et de tyrannies contradictoires.

D'une part, elle a de la peine et comme un regret à sortir de son état séculaire d'esclave. Il subsiste en elle une passivité qui étonne devant tous les efforts qui lui sont demandés pour son développement et une sorte de complaisance à subir encore les servitudes ancestrales [32]. N'est-elle pas encore mûre pour une évolution aussi rapide ou veut-elle attirer l'attention sur son ancien état pitoyable? Il y a ici un écheveau compliqué de psychologie féminine à démêler!

D'autre part, les jeunes filles qui auront eu le rare privilège de fréquenter, après leurs classes primaires, des écoles supérieures, même dans des pensionnats, ne semblent, pour bien des cas, pas encore capables de dominer leur émancipation et croient avoir le droit de se méconduire. Ainsi, la jeune fille noire, comme le jeune évolué, mais bien plus que lui, ressent en elle ce déchirement et cet affolement que crée le passage d'une culture à l'autre sans que la formation ait eu le temps de suivre.

Il y avait à faire une sorte d'apprivoisement: les Missions et après elles

30 «Les Européens vivent ... totalement en marge de la société autochtone, souvent dans l'indifférence et le mépris ...» (Témoignage d'un foyer «Ad Lucem», C.E.D.I.C. Missions de Scheut, Léo. 1957). — Tous les Européens n'ont malheureusement pas la mentalité dont parle le livre «Dominer pour servir» de l'ancien Gouverneur B. P. Ryckmans (Bruxelles 1948) et que demande à chaque instant le Gouverneur actuel L. Pétillon: «La question essentielle qui si pose maintenant au Congo, je tiens à le souligner, est celle des relations humaines entre les blancs et les noirs ... Il y a trop d'européens qui ... impriment à leurs rapports avec les indigènes un odieux caractère d'orgueilleuse condescendance, de blessante familiarité, et parfois, de brusquerie ou de brutalité. Il y a encore ... des hommes et des femmes qui par paroles, écrits, gestes ou attitudes, se conduisent ici comme en pays conquis» (Discours au Conseil de Gouv. 1955).

31 A ce sujet, consulter les ouvrages bien connus de Sr. Marie-André du Sacré-Cœur, et celui de Sr. Constance, Babira, Namur 1947.

32 «La femme noire s'ignore encore elle-même; elle ne connaît pas les virtualités que le Bon Dieu a mises en elle. Elle ignore la dignité et la noblesse de sa vocation. Pendant de longs siècles, elle a vécu sous la tyrannie de l'homme, dans des conditions souvent dégradantes, ne pouvant en aucun cas faire valoir sa volonté. De là, chez elle, un formidable complexe d'infériorité, accepté, voir même ... aimé! Elle semble considérer sa condition comme normale, elle s'y complaît. Elle n'a aucune envie de développer sa personnalité. A tout effort tendant à l'élever, elle oppose une force d'inertie: son étonnante passivité!» Abbé Malula, dans: Formation rel., p. 293.

les gouvernements l'ont compris et ont établi des écoles pratiques ou ménagères où la formation est lente et prend la fillette jusqu'à son mariage [33].

Si nous nous plaçons maintenant sur un plan beaucoup plus général, indépendant de l'instruction reçue, il faut relever les catastrophes qu'engendre la liberté retrouvée et servie par les facilités de déplacements de village en village, de centre en centre, où les filles se laissent séduire et tombent dans un esclavage plus dégradant que le premier [34].

Le christianisme a le mérite de dégager la dignité de la femme et de lui rendre l'usage de sa liberté [35]. Dans le cadre traditionnel de la vie africaine, tout eût évolué normalement, quoique non sans heurts; mais dans les conditions sociales de l'Afrique nouvelle, dignité de la femme et usage de sa liberté comprennent des aspects nouveaux et des exigences que la formation dans le village n'avait pas prévues. L'éducation des filles sera donc à reviser dans ces perspectives, au risque de travailler en vain.

---

[33] Le nombre de ces écoles n'est pas encore suffisant et reste encore vraie, malgré les grands progrès réalisés, la constatation à la Rencontre de Kisubi en 1953: «Dans la plupart des régions d'Afrique on a compris que, comme c'était en Europe, il n'y a pas si longtemps, l'éducation des filles est beaucoup plus arriérée que celle des garçons ... Parmi les difficultés qui s'opposent à la réforme, il y a le conservatisme de l'Afrique vis à vis du rôle de la femme dans le milieu de la tribu, du fait que la jeune adolescente doit être utilisée pour l'acquisition rapide d'une dot avantageuse, l'attitude subséquente de la jeune fille à l'égard de l'éducation et du mariage, le fait regrettable que même les Africains instruits, en beaucoup de cas, ne désirent pas que leurs femmes soient instruites, et enfin, l'isolement culturel de celles qui sont éduquées.» M. H. Jowit, dans: Rencontre des dirigeants, 100. Quelques statistiques récentes rendent évidents ce retard et cette résistance:
Pour l'*Afrique belge*, voir la note 10.
Afrique française: les écoles atteingnent seulement 3 filles sur 100 en âge de scholarité.
Ouganda: les progrès se font dans les propontions suivantes:
(dans les écoles catholique)
1951: 40 786 filles dans les écoles primaires
0 filles dans les écoles secondaires
1955: 61 315 filles dans les écoles primaires
761 filles dans les écoles secondaires
646 filles dans les écoles normales.
N. B. Mais en même temps le nombre des garçons qui étudient est de 1 600 000. (Ecoles cath. primaires, secondaires, collèges.) (Tourigny, The action Church, 6—7.)

[34] «La paix qui règne ... favorise aussi la trop grande liberté des femmes qui, dans les villes, s'adonnent à la prostitution» (Sr. Marie-André du Sacré-Cœur, dans: Rencontre des dirigeants 109). — «Les garçons et les hommes absent des filles dans une mesure telle que — dans certaines régions — il n'y a pas cinq filles sur mille qui arrivent vierges au mariage ... La prostitution existe sur une grande échelle dans les centres ... En dehors des pressions maternelles, parfois très fortes, les filles sont poussées par le désir d'avoir l'argent nécessaire pour leur toilette et leurs plaisirs. Le nombre des célibataires est élevé, les femmes oisives et sans ressources suffisantes ...» (J. Meert, Gemena 1957). — Un missionnnaire du Tanganyika déclarait que tout cela se passait aussi dans ce territoire où les proportions sont encore plus fâcheuses.

[35] Voir ce que la Mission a fait dans ce domaine, dans: J. Beckmann, Die kath. Kirche im neuen Afrika, 133—154.

Dans son sens classique, la préparation au mariage comporte les fréquentations et les fiançailles.

On peut aisément deviner ce que sont ces étapes de vie dans les conditions que nous venons d'étudier: fréquentations et fiançailles se passent dans une ambiance générale anti-chrétienne où viennent curieusement se mêler les coutumes païennes des tribus décadentes et les conceptions modernes de l'amour. Travailler à une préparation chrétienne du mariage, c'est d'abord lutter contre ce double courant de fond et de surface où part à la dérive la masse de la jeunesse africaine.

a) Obstacles de la coutume païenne.

Ils sont multiples. Nous ne mentionnons que les principaux et les plus généralisés, bien convaincus que la réalité et les réseaux de l'ancien paganisme s'étendent plus loin et plus profond que nos investigations.

La dot. L'institution dotale n'est ni contre la morale, ni contre le droit naturel [36]. Seules ses déviations et son importance exagérée ont vicié la nature même du contrat matrimonial; la dot, au lieu de demeurer une condition du contrat, est devenue le contrat lui-même [37] à tel point qu'inutile apparaît le consentement de la fiancée. La dot acceptée par les parents, c'est comme si la jeune fille avait dit oui; le mariage est conclu.

C'est ainsi que les chrétiens ont encore tendance à considérer le mariage et sa préparation. Rares sont les jeunes qui ont le courage de briser avec la coutume et de choisir librement, lui sa fiancée, elle son futur époux. Ils sont presque tous encore sous la dépendance étroite des parents et liés aux exigences dotales [38].

L'Eglise ne veut pas supprimer brusquement cette coutume et ses abus encore trop vivaces. Une abolition pure et simple occasionnerait des désordres plus grands [39]. Mais elle exhorte les parents chrétiens à laisser

---

[36] «La dot est une coutume indifférente en soi» (Sr. Marie-André du Sacré-Cœur, dans: Rencontre des dirigeants, 112). Cf. Même auteur, Civilisation en marche, 173 et ss.

[37] «Tu n'es pas dotée, donc le mariage n'existe pas», peut dire le mari à sa femme qu'il a eue sans dot. (Rap. J. O. C. Douala 1956.)

[38] «A. O. F. et Togo: les jeunes subissent une forte pression du milieu coutumier: choix imposé du fiancé pour la jeune fille, lourd paiement de la dot pour le jeune homme. Et, ni l'un, ni lautre n'ont leur mot à dire dans les décisions familiales.» «Cameroun: la jeune fille est considérée comme une marchandise. Ex. Cette lettre d'un père de famille à un ami: «Je t'envoie ma fille qui restera 15 jours chez toi. Envoie-moi une tine de pétrole et un casque.» Il est certain que ce père de famille ne va pas demander l'avis de sa fille pour le choix d'un époux! (Rap. J. O. C. Douala 1956.) — «Mozambique: Le père reçoit la dot. Et si, dans la suite, la fille ne veut pas épouser ce jeune homme, souvent le père l'y forcera. Dans certains cas, si elle est chrétienne, les Missions interviennent et la jeune fille recouvre sa liberté. Mais dans certaines régions, la dot est payée quand la fille est encore toute jeune (Mgr. Soares de Rosendo, dans: Rencontre des dirigeants, 110). — «Uganda: Dans beaucoup de régions, la petite fille est encore promise toute jeune, même chez les chrétiens, malgré la loi civile qui le défend» (Mgr. Kiaanuka, dans: Rencontre des dirigeants, 110). — Mêmes abus au Tanganyika, Kenya, Congo. «Congo: il est impossible de parler de choix de la part du jeune homme et d',acceptation' de la part de la jeune fille. La dot, ses compléments et suppléments, est un interminable marchandage qui corrompt souvent les fiançailles et la vie de mariage» (J. Meert, Gemena 1957).

[39] «Dans certaines régions où la jeune fille n'est pas encore évoluée, elle est nécessaire

à leurs enfants le plus de liberté possible dans leur choix [40], à ne pas exiger une dot au-dessus de la moyenne et même à renoncer à une partie par esprit de justice sociale [41].

C'est ainsi que peu à peu, toujours par incidence, l'Eglise éduque les coutumes dans le sens chrétien, tandis que des actes intempestifs les font s'enraciner davantage [42].

La pratique du *mariage à l'essai* est si répandue en Afrique noire qu'on peut bien lui faire correspondre ce que nous appelons ailleurs fréquentations et fiançailles: le pré-mariage est accepté, depuis longtemps, comme une étape normale et qui normalement peut se prolonger indéfiniment en concubinage.

Les causes ne sont pas toutes dans l'impossibilité de résister aux attirances charnelles, mais bien plutôt dans celle de se marier légalement et religieusement [43] ou bien l'on veut s'assurer, par un essai probant, la fécondité et le bonheur du futur foyer [44].

---

pour la stabilité du marriage ...» (Sr. Marie-André, Rencontre des dirigeants, 112). — «Pour que la dot soit supprimée, il faut que les conjoints soient convaincus que la parole donnée devant Dieu a plus de pouvoir de sceller que la dot elle-même» (Rap. J. O. C. Douala 1956).

40 Il n'y a pas si longtemps qu'en Europe, dans les «meilleures» familles, cette liberté des filles pour le choix d'un mari était encore assez limitée!

41 «Dans mon diocèse, la dot s'élevait jadis à 800 shillings et même 1000 shillings: je l'ai fixée à 120 shillings tout compris. Le contrôle est fait par la Légion de Marie: il y a toujours l'un ou l'autre membre qui assiste aux pourparlers de mariage. Quand les parents exigent davantage, ils doivent verser le surplus à la caisse des œuvres» (Mgr. Kiwanuka, l. c., p. 112).

42 «Des jocistes, tuteurs des filles et des sœurs promises en mariage ont commencé au Cameroun à les donner gratuitement. Beaucoup refusent le cadeau habituel que leur donnent leurs beaux-fils» (Rap. J. O. C. Douala 1956). — Gestes et attitudes splendides, valables dans certaines régions avancées: mais ailleurs elles pourraient avoir comme effet de renforcer, par réaction, les positions traditionnelles.

43 Le mariage coutumier, puis le mariage religieux exigent des jeunes une telle dépense qu'ils sont incapables de les envisager, à moins de contracter des dettes au début de leur vie familiale. Quelques exemples pour illustrer cette situation anormale et généralement répandue: «A. O. F. et Togo: La dot est très élevée dans toute la région. Les dépenses pour le jour du mariage s'élèvent à 100 à 150 mille francs français. Le jeune foyer s'engage dans la vie chargé de dettes qu'il paye après deux ans seulement. On a vu des jeunes mariés faire de la prison trois mois après leur mariage, parce qu'ils avaient volé pour rembourser ces dettes.» — «Haute-Volta: il y a une coutume qui oblige de faire tuer un bœuf lors du mariage pour honorer les invités. Mais les bœufs sont passés de 250 frs. à 2000 frs. Des jeunes foyers entretiennent des dettes pour observer la coutume ...» (Rap. J. O. C. Douala 1956). — Congo: «Dans ma région, la plupart des enfants qu'on apporte à l'église pour les baptiser sont des enfants de mariages à l'essai ou ceux de filles-mères ... Rares sont les mariages de fiancés. Ils ne se marient pas officiellenment, ainsi ils évitent la dot à payer» (P. N. miss. depuis 30 ans au Congo). — Partout, les jeunes gens sont empêchés de se marier officielement à cause de l'insuffisance de leur salaire; prenons un exemple dans un pays réputé à la pointe du progrès social, le Congo:

ouvrier non-qualifié, célibataire:		mois	950 frs. belges
Dépenses:	nourriture	»	450 » »
	loyer (2 chambres)	»	200 » »
	vêtements et frais divers	»	220 » »
	déplacements et éclairage	»	20 » »
Total des dépenses:		mois	890 frs. belges

Inutile de vouloir s'attaquer directement à cet abus, tant que les conditions matérielles des jeunes ne leur permettent pas d'envisager un foyer convenable, tant que les esprits ne sont pas assez formés pour saisir le sens plénier du mariage chrétien.

b) Infiltration des conceptions modernes de l'amour.

Cette infiltration se fait par les magazines, la radio, les films. La fornication, l'adultère, considérés autrefois par le droit tribal comme des crimes et sévèrement punis [45], sont devenus choses courantes.

Les pratiques anticonceptionnelles et les avortements facilités [46], importations européennes, rendent le plaisir sans danger; l'homosexualité se répand, conséquence de la vie dans les camps militaires où les jeunes y sont initiés [47].

Le sens même de l'amour et du mariage, la doctrine chrétienne de la famille sont constamment mis en échec, sur des points essentiels comme l'indissolubilité, l'unité, par l'exemple désastreux de trop de foyers européens désunis et sans morale.

Au contraire, que vienne s'établir parmi eux, en pleine lumière, l'un de ces jeunes foyers cent pour cent chrétien et missionnaire, aussitôt il sera, pour les jeunes qui se préparent au mariage, l'idéal incarné, visible de ce qu'ils cherchent obscurément [48].

*

Si l'on entend dire que le mariage est le plus agréable des sacrements et le mieux accepté, il n'en est pas moins l'un des plus exigeants et la

---

Avec 60 frs. de gain par mois, il ne faut pas penser pouvoir payer une dot qui s'élève à 5 000 frs. et en même temps monter son futur foyer.

Même l'Etat, s'il intervient, n'est pas toujours efficace: «Kenya: nous avons une dot très élevée: 30 à 35 vaches, bien que le gouvernement ait fixé la dot à 16 vaches» (Rencontre des dirigeants, 110). Le résultat, partout, est le concubinage qui remplace le mariage. «Ouganda: le taux élevé de la dot fait que cette coutume qui était autrefois une préservation, devient un marché ... El le jeune homme, ne pouvant payer la dot, vit en concubinage» (Id.).

44 Tout le sens du mariage et la qualité d'une épouse semblent se confiner à la procréation des enfants: la vie commune de l'époux et de l'épouse, l'enrichissement mutuel d'une initime union des personnes même si les enfants n'arrivent jamais, ne comptent pas encore comme des valeurs.

45 «... les vieux païens sont scandalisés de certains résultats de l'influence chrétienne. Avec le christianisme a débuté une évolution qui a boulversé bien des coutumes ... Les filles-mères, par exemple, étaient bannies de la société ainsi que leur enfant. Aujourd'hui, remarquent des anciens, elles sont tolérées et leur nombre s'accroît scandaleusement. Et notez leur conclusion: une religion qui tolère les péchés sans les punir n'est pas une religion ... N'avons-nous pas quelque responsabilité dans cet état de choses?» (Mgr. Bigirumwami, Formation rel., p. 224).

46 J. Meert, Gemena 1957.

47 «La dernière guerre mondiale a fait découvrir aux Noirs une Europe décadente et déchristianisée; ils en ont perdu l'estime de l'européen et ils imitent ses vices les plus bas.» (P. L. miss. au Tanganyika.)

48 Un foyer laïc missionnaire vient s'installer dans un centre africain. En les voyant vivre, les chrétiens autochtones viennent dire au missionnaire: «Maintenant, nous comprenons ce que tu nous disais au sujet du mariage chrétien, avant on ne comprenait pas parce qu'on n'avait pas vu!» (Un missionnaire d'A. E.)

pureté dans laquelle on le vit est un signe certain d'une pénétration concrète du christianisme.

Appliquant ce jugement aux foyers de l'Afrique noire, on peut dire que l'Afrique noire, dans son ensemble, semble encore peu touchée par le christianisme. Par ci, par là, on relève l'existence de foyers splendides qui atteignent à l'héroïsme quotidien et sont baignés de grâces: ils sont d'autant plus beaux qu'ils sont rares et brillent seuls dans la nuit.

Le sacerdoce a été assez vite compris dans la culture africaine qui a gardé un sens profond du sacré, mais rien ne lui semble plus étranger, plus «importé» que le mariage chrétien monogame et indissoluble avec sa conception de la famille comme centre et unité de vie. Le mariage chrétien sera sans doute le dernier des sacrements à être totalement adopté dans la mesure même où il est le dernier à être totalement vécu chez les peuples chrétiens de vieille souche [49].

On serait tenté de chercher, pour l'Afrique et d'autres pays de Mission, une adaptation, une mise au point, des compromis et de ne procéder que par étapes, mais dès qu'un foyer est chrétien, son idéal se profile net et pur dans le premier foyer chrétien de Nazareth: la Sainte Famille reste le modèle essentiel, partout, pour tous les peuples de même que le Christ reste essentiellement l'idéal du prêtre européen, chinois ou africain.

Relevons simplement quelques aspects de cette condition d'inadapté et de pierre d'achoppement que revêt le foyer chrétien en Afrique:

1° Il exige le sens familial là où il était inexistant.

Le clan — et non la famille — était et reste encore la cellule juridique, sociale, politique de la société africaine. Ceci s'observe partout, sauf chez les Pygmées.

La famille n'a pas de destinée propre: elle est entièrement au service du clan. Ses membres n'ont de relation entre eux que dans la perspective clanique. Du coup, l'unité familiale est annulée; personne ne s'y sent chez soi; le «chez nous», avec tout ce qu'il comporte de douceur et d'intimité, n'existe pas [50]. En un mot, la famille est assumée par le clan à tel point qu'il difficile de faire renaître chez le père le sens familial comme il devait exister autrefois et comme le foyer chrétien l'exige [51].

---

49 Voir P. Walbert Bühlmann, Die Überwindung der Polygamie in Afrika, dans: Schweiz. Kirchenzeitung 124 (Luzern 1956) 409 s., 426—428.

50 Ce manque d'unité de la famille africaine entraîne un manque d'esprit et de sens familial. On est frappé par des attitudes journalières comme celles-ci: le mari mange tout seul sans sa femme; ou, s'il y a des enfants, le père avec les garçons prennent leur repas dans un coin de la cour ou de la case, le mère et les filles dans un autre ... Mari et femme n'aiment pas à sortir ensemble; si la necessité les y oblige, le mari devance son épouse de quelques mètres ... Le mari ne dit pas à sa femme combien il gagne ... Il ne donne pas tout son salaire à sa famille; souvent il en boit la moitié et plus ou s'achète des bagatelles ...

51 A. Phillips (editor), Survey of African mariage and family life, London 1953. — J. Specker, Mission und einheimische Heirats- und Familiensitten in Afrika, dans: NZM 1954, 64—66. — Cf. Formation rel., pp. 67—69: échange de vues intéressant sur la question entre missionnaires, éthnologues et prêtres africains.

2° *Il exige la séparation de la femme de ses parents et un attachement total à son mari:* le mariage païen exigeait le contraire.

L'union du mari et de la femme restera artificielle et menacée tant que subsistera l'attachement de la femme à son clan et à ses parents. Ainsi, le précepte du Seigneur selon lequel la femme doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à son époux et ne faire qu'une seule chair, ne sera jamais complètement réalisé tant que seront sauvegardées les traditions tribales [52].

3° *Il exige d'être monogame et tout autour de lui on pratique la polygamie.*

Le foyer chrétien africain, surtout dans les pays où s'est établi et se répand l'Islam, aura toujours à côté de lui cette solution de facilité, la polygamie, officiellement reconnue par certains gouvernements [53], sanctionnée par une religion puissante. On ne rendra jamais compte de l'ampleur exacte de cette tentation permanente qui s'accentue à mesure que se répand la richesse et le matérialisme [54].

---

52 «Aussi longtemps que les «oncles» et les «tantes» continueront — permettez-moi l'expression — à fourrer leur nez dans le ménage de leurs «neveux» et «nièces», il sera bien difficile d'y faire régner l'esprit chrétien. A la moindre palabre, on vient arracher la femme à son foyer; le mari n'a rien à dire. Il lui faut laisser partir sa femme pour de longs mois. Pour la reprendre, il devra payer des amendes. Après l'accouchement, la femme se rend chez ses oncles ou tantes et y reste des mois. Quand l'enfant a un peu grandi, l'oncle ou la tante de l'enfant le réclame. C'est chez eux que doit se faire la première éducation. La femme trouve cela normal et l'homme est bien forcé de laisser faire, sinon on lui arrache sa femme. Chez l'oncle ou la tante, l'enfant reçoit une bien triste éducation: pratiques superstitieuses, tatouages, incisions douloureuses, visites répétées du féticheur ...

Une telle conception de la famille est diamétralement opposée à la conception chrétienne. J'estime pour ma part, qu'il faut en ce domaine, ‚casser les carreaux', rompre les attaches qui relient l'homme et la femme à leur clan respectif, au milieu païen, affirmer vigoureusement l'autonomie du foyer chrétien. Je ne vois pas la possibilité de faire épanouir la vie chrétienne dans nos foyers africains aussi longtemps que leur indépendance vis à vis du clan n'est pas assurée. Sans doute faut-il y aller prudement et avec patience, mais il ne faut pas hésiter à aller de l'avant» (Abbé Malula, Formation rel., p. 294). — Il est heureux que ce texte n'ait pas été écrit et lu par un missionnaire européen, mais par un prêtre africain. Le foyer africain est «recherche d'un impossible compromis entre la croyance héréditaire, la coutume tyrannique et les exigences du christianisme» (Témoignage d'un foyer «Ad Lucem»).

53 Au Tanganyika, la loi tolère la polygamie, mais un impôt est prévu proportionnel au nombre d'épouses. Le polygame trouve un biais et ne les déclare pas comme épouses, mais comme concubines. — Au Congo, depuis la promulgation du décret du 4 avril 1950, la polygamie est devenue contraire à l'ordre public colonial belge. «Mais la polygamie clandestine est encore plus répandue qu'on ne le pense» (J. Meert, Gemena 1957).

54 Tanganyika: A Mahenge, Mission de Kwiro, 11 000 chrétiens, la meilleure part du diocèse de Dar-es-Salaam, on compte 400 foyers chrétiens tombés dans le concubinage et 200 dans la polygamie (P. G. miss.). — Les chrétiens les plus menacés sont les riches qui ont la possibilité de se payer des femmes et par ailleurs les jeunes chrétiennes sont attirées par les cadeaux, les toilettes, la vie facile et sans travail que leur offrent les polygames. — Sénégal: On a plusieurs cas de jeunes filles chrétiennes recherchées par les musulmans. Elles se laissent séduire et abandonnent leur religion pour devenir musulmannes (Rap. J. O. C. Douala 1956).

4° *Il exige l'égalité de l'homme et de la femme* quand le paganisme et l'Islam s'efforcent de maintenir la femme dans la servitude.

Nouvelle tentation continuelle de l'époux chrétien, vivant dans l'ambiance païenne ou musulmanne, de perdre de vue la dignité et l'égalité de nature et de grâce de son épouse. On sait qu'il y succombe souvent et, par instinct, repousse peu à peu sa femme dans sa servitude séculaire [55].

D'autre part, la femme qui se sait émancipée, prise d'une sorte de vertige que lui donne sa liberté, en abuse et tend à devenir dominatrice jusqu'à faire regretter à l'homme les beaux jours où il était roi [56].

Le fond du problème est celui de l'amour.

On voit clairement que sans amour véritable profondément humain et surnaturel, toutes les exigences et les valeurs du mariage chrétien et de la famille chrétienne sont gageure impossible ou chimères. Or, c'est cet amour là qui fait le plus défaut [57].

Il y a donc une éducation à l'amour vrai qui devient indispensable si l'on veut des foyers chrétiens.

*

Si le milieu culturel met à l'épreuve le foyer chrétien de la brousse, épreuve le plus souvent au-dessus de ses forces, ce foyer chrétien venant s'établir dans les centres industriels et les cités ouvrières se heurte à des problèmes nouveaux presqu'insolubles et se met dans une situation encore plus précaire.

Les conditions matérielles de vie de la majorité des familles dans les centres sont si peu familiales qu'on peut parler d'héroïsme si le foyer chrétien reste fidèle, non pas à son idéal, mais à la simple morale naturelle [58].

1° Salaires familiaux.

Bien que dans certains territoires africains, des efforts réels aient été réalisés pour les salaires en général, la situation est loin d'être suffisante même dans les pays en pointe de l'évolution sociale.

---

55 Au Congo, dans un cercle de jeunes foyers africains, on réfléchit sur le texte de S. Paul: «Maris, aimez votre femme comme le Christ a aimé son Eglise et s'est livré pour elle ...» Grand étonnement des hommes: ils auraient attendu le contraire. C'est la femme qui se sacrifie toujours pour son mari! N'est-ce pas ce qui s'est fait jusqu'à présent? (J. Meert, Gemena 1957).

56 C'est pourquoi on a fait remarquer que des évolués ne recherchaient pas les filles «instruites» à cause de cette tendance de domination et d'arrogance. Ils pensent éviter le danger en choisisant une bonne fille de brousse, mais dont ils exigeront tout de même une certaine éducation et des connaissances ménagères modernes. (A. R. Bolamba, Les problèmes de l'évolution de la femme noire, Elisabethville 1952, 16). Voir aussi: Formation rel. 275.

57 Il y a «absence d'une moralité cohérente et organisée, d'une foi religieuse profonde. Epoux juxtaposés physiquement, pas unis ... Comment pourrait-il s'y trouver confiance, compréhension, patience, respect de la femme, commune recherche et bonheur» (Témoignage d'un foyer ad Lucem, C.E.D.I.C., Léopoldville, 1957). — Voir l'exposé sur amour humain et amour divin tels qu'ils sont compris en Afrique, dans: P. Walbert Bühlmann, Die christliche Terminologie als missionsmethod. Problem, Schöneck 1950, 316—319.

58 J. Meert, Gemena 1957.

Si dans les grands centres industriels du Congo, les 60 % des salariés ne touchent pas le salaire minimum leur permettant une vie familiale normale, le pourcentage est plus élevé encore dans les autres pays de l'Afrique noire [59].

---

[59] Id.

Congo: Décomposition du salaire du petit ouvrier (non-qualifié, père de famille, 2 à 4 enfants).

Salaire journalier		14.70	frs. congolais
Ration		12.00	» »
Logement		8.75	» »
Couverture		0.30	» »
Allocation familiale:	pr. femme	6.00	» »
	enfants	12.00	» »
Total		*53.75*	*frs. congolais*

Compte du salaire du mois d'août:

26 jours de travail à 53.75	1.397.50
Prime	5.00
Salaire arrondi	1.403.00
Loyer (maison de la société)	219.00
Somme réelle payée à l'ouvrier (pour 31 jours de vie!)	1.184.00

L'intéressé étant père de famille de 4 enfants nés d'un mariage monogamique est exempté de l'impôt de capitation.

Donc: il a 38.20 frs. par jour pour nourrir, habiller, chausser 6 personnes, soit: 6.37 par jour et par personne. On ne peut pas parler de «standing de vie».

(Présence congolaise, 27 et 28 avril 1957.)

Uganda: Ouvrier non qualifié

Salaire minimum mensuel	55 shs (East-African)
Pas d'allocations familiales	
Pas d'indemnité de logement	
Loyer (pour une seule chambre)	10 shs
Nourriture	30.00 shs
Boisson, tabac	5.00 shs
Vêtement et autres frais	8.00 shs
Total des dépenses	53.00 shs
Gain	2.00 shs (!)

(P. Tourygny, Rap. A. C. 1957)

Tanganyika: Salaires officiels fixés par le gouvernement en mars 1957: (Dar-es-Salaam)

Ouvrier non-qualifié mensuellement		100 shs
Pas d'allocations familiales		
Loyer (une chambre)		25 shs
1 livre de pain	0,60	
1 kilo de riz	1,00	
2 petites poissons	1,00	

Ajouter vêtement, bois à feu, les dépenses dépassent le montant du salaire, gain nul. (Mwangaza, mars 1957)

Iles Seychelles: Salaires officiels variant entre 30—40 Rps.
Loyer (une chambre) 10 Rps.
Nourriture 30 Rps.

Les enfants sont sous-alimentés, la mère doit faire des journées (25 Rps. le mois), elle ne peut pas toujours.

Les allocations familiales devraient, non pas seulement supprimer une injustice, mais s'ajouter à un salaire déjà familial [60]; elles sont d'urgente nécessité pour les grandes familles ouvrières: mais, dans certains territoires, allocation familiale est une expression inconnue [61] et là où elle a pu se faire admettre, son fonctionnement est arbitraire, laissé à la bonne ou mauvaise volonté des firmes.

2° Logements familiaux.

La case du village de brousse que le foyer africain quitte pour venir habiter en ville n'offrait pas de conditions défavorables à la vie de famille même nombreuse [62].

Mais dans les nouvelles cités ouvrières, les structures traditionnelles sont ébranlées: le cadre familier est complètement transformé, la forme et les dispositions de la maison changent.

Des lois ont été promulguées fixant les conditions de logement des travailleurs; mais l'afflux est tel que les services sociaux sont débordés. Les gens s'entassent, trois ou quatre familles sous un même toit: célibataires, jeunes ou vieux, louent un tiers ou une moitié d'appartement ou même de chambre déjà occupé par une famille de quatre ou cinq enfants.

On s'imagine alors le confort, l'hygiène, la moralité de ces quartiers populeux. Autour de la maison, plus de champ, ni de jardin, un espace trop restreint et trop fréquenté pour être cultivable [63].

---

60 «... La conception de l'offre et de la demande sur le marché du travail a été fort utilisée dans le passé et on la pratique encore, mais elle est totalement antichrétienne. Le travailleur n'est pas une simple unité de travail, mais un être humain ayant des obligations individuelles et sociales qu'il ne peut remplir à moins que le salaire qu'il reçoit en échange de son travail ne soit au moins égal aux prestations qu'il doit remplir comme membre de la société. C'est pour cette raison que l'Eglise insiste sur un salaire familial, c'est à dire un salaire qui permet à un homme et à sa famille de vivre dans des conditions de vie décente» (Mgr. E. Maranta, dans: Rencontre des dirigeants, 42). — Voir: P. Walbert Bühlmann et P. Alkuin, Mkristu katika maisha ya kila siku, Ndanda 1958: c'est un livre de sociologie appliquée aux conditions de l'Afrique.

61 Tanganyika: «deux raisons obligent le travailleur à laisser sa famille derrière lui: il n'y a pas d'allocations familiales qui l'aideraient à supporter les charges de la famille transplantée dans un milieu urbain et il est difficile de se trouver à loger dans un milieu urbain et il est difficile de se trouver à loger dans les villes ...» (Un délégué, dans: Rencontre des dirigeants, 113).

62 La case du village de brousse est en général vaste, bien aménagée, propre. La cuisine se fait en plein air, ainsi la case ne sert pratiquement que de chambre à coucher et de grenier à provisions serrées dans un compartiment. Un feu est allumé au milieu et couve sous la cendre pendant la nuit. La famille dort tout autour sur des nattes, chacun enfoui dans une couverture. La pudeur est sauvegardée, on est en famille. Les relations conjugales ne se font pas en présence des enfants. — Le problème de l'hygiène reste entier et chacun n'a pas toujours une couverture. Il est normal que le noir qui veut du progrès désire mieux. Même si les huttes lacustres étaient agréables, nous n'avons pas persisté à y rester!

63 A ce sujet, les quartiers populeux de Dar-es-Salaam sont parlants: plus de cent mille noirs s'y entassent.

Douala: les familles sont serrées comme des sardines dans des quartiers provisoires. Plusieurs familles logent dans une même case avec comme fragiles cloisons des planches disjointes. (Rap. J. O. C. Douala 1956.)

Le gouvernement et les sociétés privées ont fait par place de réels efforts pour améliorer les camps de travailleurs et les quartiers populeux [64]. On a organisé des cités: rues droites, maisons toutes pareilles, coquettes d'apparence, séparées par un lopin de terre en vue d'être cultivé: tout paraît rentrer dans l'odre, la famille est chez elle. Mais, quand on ne se contente pas de survoler d'avion les cités indigènes, on constate bientôt que ces maisons si jolies ne sont que du provisoire [65]. On a paré au plus pressant. Le problème n'est pas résolu. Dans peu d'années, le nombre d'enfants augmentant, les maisons ouvrières seront devenues trop étroites et elles auront cessé d'être des logements familiaux [66].

La grande majorité des familles ouvrières de l'Afrique noire vivent dans des conditions injustes et leur droit à la vie, à la vie normale, n'est pas respecté. Il n'est pas pris en charge avec efficacité par les pouvoirs publics et les sociétés d'entreprises.

Le foyer chrétien africain est loin de ce bien-être requis pour une vie honnête et chrétienne [67]. La doctrine sociale de l'Eglise insiste sur ce

---

Voir encore: Mgr. Scalais, L'Eglise devant les banlieues congolaises, dans: Sem. de Miss. de Louvain 1953, 45—60. Et encore: Masses urbaines et Missions, Sem. de Miss. de Louvain 1956.

64 J. Denis, Léopoldville, Etude de géographie urbaine et sociale, dans: Zaïre (Juin 1956), 563—611. — J. Meert déclare: «A Elisabethville, à l'initiative du commissaire Grévisse, une aide plus efficace (que celle du Fonds d'Avance) a été apportée aux travailleurs ayant les revenus les plus bas et voulant construire eux-mêmes leur maison ... Et ils ont montré que moyennant un minimum d'aide, ils pouvaient en construire de fort belles.»

65 La critique se place aux points de vue social, familial, éducatif. Par exemple, on reproche à l'O. C. A. (Office des Cités Africaines) de faire vite et donc du provisoire: on ne laisse pas d'initiative privée aux africains qui ont l'habitude de construire leurs maisons eux-mêmes depuis longtemps. Accédant à la propriété de ces maisons ils n'auront pas le sentiment d'être propriétaires d'une maison à la conception et à la réalisation de laquelle ils n'auront rien apporté ... Cette accession même est réservée à un nombre trop restreint. Les autres manquent des ressources nécessaires. (J. Meert, Gemena 1957.) — De plus, le manque de formation de la femme noire comme maîtresse de maison moderne fait des appartements des réduits encombrés et sales. Elle paraît dépaysée et perd ses moyens devant la nouvelle configuration de sa case.

66 Congo: les entreprises industrielles, les compagnies de commerce font un effort pour construire à leurs ouvriers des maisons trop petites ... et ils pensent faire quelque chose d'extraordinaire. Mais quand on connaît les bénéfices énormes de ces sociétés (des millions par an) et quand une maison leur coûte à peine 30 000 frs. (congolais) alors que si elles ne les construisaient pas, elles devraient verser 150 frs. par mois d'indemnité de logement à chaque ouvrier ... Maisons trop petites: 2 chambres et un petit bout de cuisine. La cuisine dans les nouveaux modèles a été annexée à la maison; dans les premiers modèles (plus généreux) elle était à part selon la coutume indigène; mais ainsi on gagne du terrain. De même, en construisant une seule maison pour deux familles, on économise du terrain, du ciment, des tuiles etc., mais cela devient toujours plus serré. On ne peut plus rien ajouter à ces concentrés de maison dite «familiale»! (P. V. miss. au Congo belge.)

67 «... Ce qui frappe, lorsque l'on considère les populations africaines, c'est le fait d'un niveau de vie individuel et collectif extrêmement bas. Or, au plan religieux, mais aussi au plan simplement humain, nous devons penser qu'un minimum de bien-être est nécessaire à l'exercice de la vertu; même si cette vertu se situe au niveau de la morale naturelle» (M. A. Lawrence, dans: Rencontre des dirigeants, 51).

point avec vigueur, mais combien de catholiques responsables connaissent la doctrine de l'Eglise et surtout combien sont décidés, s'ils la connaissent, à la réaliser?

D'autre part, pour la pastorale missionnaire, une grave question se pose fondamentalement: A quoi sert la vie sacramentaire quand la vie des hommes qu'elle doit féconder et diviniser n'est pas même humaine? Une action sociale vigoureuse s'impose!

On comprend l'angoisse de Pie XII dans son Encyclique «Fidei donum», quand il déclare: «Il y a là pour l'avenir catholique de l'Afrique un motif de sérieuses préoccupations.»

Miscellanea

Alexander von Humboldt und die Missionen. — Die wissenschaftliche Welt feiert dieses Jahr den 100. Todestag des Naturforschers Alexander von Humboldt (1769—1859). Es sei bei diesem Anlaß hingewiesen auf eine größere Arbeit, die seit November 1957 in Fortsetzungen in der Zeitschrift «Venezuela Misionera» erscheint. Es handelt sich um die Arbeit des Augustiners P. David Mucientes, die den ursprünglichen Titel trägt «Humboldt refuta a ... Humboldt» und auszugsweise unter der Überschrift «Humboldt y la Hospidalidad de los Misioneros» veröffentlicht wird. Der Autor stellt alles zusammen, was Humboldt in seinen (veröffentlichten) Briefen und in seiner «Relación histórica o Viaje» über seine Reise nach Venezuela geschrieben hat. Einerseits wird zitiert, was Humboldt Rühmliches über die Gastfreundschaft der Missionare schreibt, woran sich dann die allgemeinen Angriffe gegen die Mission und die speziellen gegen einzelne Missionare und Missionsstationen schließen. Die Arbeit zeigt, daß der große Gelehrte nicht das geringste Verständnis aufbrachte für die Missionsarbeit und die Kulturarbeit der Missionare und wie er die großzügige Gastfreundschaft der Missionare mit größtem Undank vergolten hat. Ohne die wissenschaftliche Leistung Humboldts in Abrede stellen zu wollen, dürfte es gut sein, zur gerechten Beurteilung auch diese Seite zu kennen. (Vgl. Venezuela Misionera 1957, 349—352, 371—373; 1958, 25—27, 42—45, 90—92, 121—125, 147—149, 183—186, 220—223, 247—249, 314—315, 345—348; 1959, 25—27, 58—60.) Specker

Die Libation als traditionelle Kultform in Ghana. Ein Beitrag zum Thema Akkommodation.

Von Hugo *Huber* S. V. D., Fribourg

Als sich im Februar 1957 Volk und Behörden des heute freien westafrikanischen Staates Ghana auf die in großem Rahmen geplante Unabhängigkeitsfeier und den damit verbundenen Empfang der Herzogin von Kent als Vertreterin der englischen Königin vorbereiteten, machten die Vorsteher der Anglikaner, der Presbyterianer und der Methodisten eine gemeinsame formelle Eingabe an die Regierung, worin sie gegen die für die Willkomm-Zeremonie in der Hauptstadt vorgesehene traditionelle Libation protestierten. Sie begründeten ihre Haltung mit dem Hinweis, daß dies ein mit dem christlichen Glauben unvereinbarer religiöser Ritus sei, und daß die Christen des Landes, die sich in diesem offiziellen Akt der Begrüßung mitvertreten glaubten, dadurch im Gewissen verletzt sein würden [1]. In ihrer Antwort führten die Stadtbehörden von Accra, die den Empfang organisierten, aus, daß die ganze Zeremonie und die Gegenwart der Häuplinge bedeutungslos würde, sollte dieser wesentliche Ritus der traditionellen Begrüssung unterlassen werden. Darum würden sie darauf bestehen [2].

Es war dies nicht das erste Mal, daß in diesem Lande christliche Lehre und einheimische Tradition wegen Riten- und Kompetenzfragen im öffentlichen Dispute sich gegenüber standen [3]. Aber der für das ganze Land hochoffizielle Anlaß trug dazu bei, die Frage als wichtig erscheinen zu lassen. Aus diesem Grund und mehr noch aus der Tatsache heraus, daß nicht nur im heutigen Ghana, sondern auch in andern Ge-

---

1 Die Eingabe wurde in folgende drei Punkte zusammengefaßt: «(1) Since the Welcome is to the capital, and therefore representative of the whole country, and since citizens and guests of many different nations, tribes and religions will wish to be present, we believe that the inclusion of any form of religious rite or ceremony will be the cause of offence to the consciences of many whether present or absent; (2) The particular Ga Libation Rite for which provision has so far been made includes prayers addressed to gods in whose existence Christians do not believe and to ancestors or spirits whom Christians believe should not be so invoked; (3) The presence of heads of churches or members of their official Ministries at such Libation Rite would inevitably commit the churches they represent to a measure of public assent to religious beliefs which are contrary to the Christian faith» (Daily Graphic, Accra, 23. Febr. 1957, S. 16).

2 «Both the Accra Municipal Council and the Ga State Council, the traditional authority for Accra, hold the view that since the libation rite is an essential part of the ceremony, its exclusion from it will not only make meaningless the traditional aspect of it but also unnecessary the presence of the Mantsemei constituting the traditional authority at this particular ceremony» (Zitiert aus dem Artikel «We won't stop libation rite» Daily Graphic, Accra, 26. Febr. 1957, S. 1).

3 Vgl. darüber z. B. die Dispute in Ashanti besonders in den Jahren 1905—1912 und 1940/41, worin besonders die Schwierigkeiten der Christen in ihrer Gefolgschaft den heidnischen Häuptlingen gegenüber und die Beobachtung des Donnerstag als der Erde geweihtem Wochentag in Frage stand. (K. A. Busia, The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti. London 1951. S. 33—38; 220—22.)

bieten der Missionar ähnlichen Problemen, vielleicht mehr noch im mehr privaten Rahmen von Familie und Sippe, gegenübersteht und um ihre Lösung ringt, sind in diesem Aufsatz einige grundlegende Feststellungen vor allem vom ethnographischen Standpunkt über Wesen und Bedeutung der Libation zusammengetragen. Sie beziehen sich in der Hauptsache auf das südliche Ghana und beruhen, neben der Berücksichtigung der einschlägigen ethnographischen Literatur, weitgehend auf eigener Beobachtung und Erfragung [4]. Im Anschluß an diese Beschreibung wird dann im letzten Teil die Frage der Anpassung, resp. die Möglichkeit einer Übernahme oder wenigstens Tolerierung der Libation diskutiert.

1. Begriffsbestimmung und Klassifikation

Die Libation im traditionellen Brauch der Völker Ghanas kann allgemein definiert werden als Darbringung einer trinkbaren Flüssigkeit, um dadurch mit der übernatürlichen Welt in Verbindung zu treten. Virtuell, und in den meisten Fällen auch aktuell, mit dieser Darbringung verbunden ist eine Anrufung, die an den (oder die) Empfänger der Libation gerichtet ist. Der Akt der Darbringung geschieht durch Ausgießen des Getränkes auf die Erde, in Einzelfällen auch auf sakrale Gegenstände, Symbole und Darstellungen von Gottheiten.

Als Materie kommen in Frage: Wasser (besonders in den Libationen für Verstorbene), ferner frischer und gebrannter Palmwein, die verschiedenen importierten, besonders alkoholischen Getränke, Fleischbrühe und im Adangme- und Ewegebiet besonders auch das traditionelle Hirsewasser (Hirsemehl in Wasser aufgelöst) und Hirsebier.

Die Darbringer — sie können männlichen oder auch weiblichen Geschlechtes sein — sind meist irgendwie mit einer Clan- oder Familienkultstätte verbunden oder haben sonst durch Alter oder Ansehen eine strukturell höhere Stellung in ihrer Gruppe. Privat für sich selbst kann aber jedermann ein Trankopfer darbringen.

Als Empfänger der Libationen werden in den Anrufungen genannt: der Schöpfergott (Akan: Nyame oder Nyankopon — Adangme und Ewe: Mãũ oder Mawu — Gã: Nyongmo), die Erde (Akan: Asase Yaa — Adangme: Zũgbãzũ — Ewe: Anyigba), sowie die verschiedenen niedern Gottheiten und Naturgeister, sodann die Toten, besonders die Familienahnen und verstorbenen Häuptlinge, auch unpersönliche magische Kräfte und Medizinen und gewisse mehr oder weniger geistig gedachte Wesen, die man sich mit Seele und diesseitigem Schicksal des Menschen eng verbunden vorstellt.

2. Funktion und Bedeutung der Libationen

Die Funktion und Bedeutung einer Libation erhellt aus der konkreten religiös-rituellen oder sozialen Situation, in welcher das Trankopfer dar-

[4] Mein eigenes Material stammt aus den Jahren 1951—57 und wurde vor allem bei den im SO Ghanas wohnenden Adangme-Stämmen, in kleinerem Ausmaße auch bei benachbarten Ewe-, Akan- und Guang-Gruppen gesammelt.

gebracht wird, und vor allem aus dem Wortlaut der Anrufung. Eine Auswahl von Beispielen aus den verschiedenen Sprachgebieten des südlichen Ghana mag dies illustrieren:

a) Die Libation als wesentlicher Ritus der religiösen Jahresfeiern und sonstigen periodischen Zeremonien

Alle periodischen heidnisch-religiösen Feiern der verschiedenen Stämme, oder auch nur eine einzige davon hier ausführlich zu beschreiben würde viel zu weit führen [5]. Tatsache ist, daß es in diesen südlichen Gebieten kaum eine einzige Feier dieser Art gibt, worin die Darbringung eines oder mehrerer Trankopfer nicht ein wesentlicher Ritus wäre. Während bei den Akanvölkern ein mit den verstorbenen Häuptlingen eng verbundener Thronhult, zusammen mit der Verehrung des Schöpfers und einiger Naturgottheiten im Vordergrunde stehen, sind die jährlichen Kultfeiern der Adangme und Gã großenteils Ackerbau-, vor allem Getreidebau-(Hirse)-Riten: Darbringung der Erstlingsfrucht an die Gottheiten.

Zwei Beispiele mögen die Bedeutung der Libation in diesen meist mehrere Tage dauernden kultischen Feiern beleuchten:

Die ‚Adae'-Zeremonien bei den Ashanti:

Sie finden alle drei Wochen abwechslungsweise an einem Mittwoch oder Sonntag statt. Der regierende Häuptling betritt mit einigen Begleitern das Haus, worin die einfachen Throne (stools) der altverstorbenen Herrscher aufbewahrt, und wo damit auch ihre Seelen gegenwärtig gedacht sind. Er opfert ihnen, und das ist die eigentliche Substanz der Zeremonie, ein Gericht von Kochbananen oder Yams mit Palmöl und Ei gemischt, ferner ein Schaf, mit dessen Blut die alten Throne bestrichen werden, und dessen Fleisch zuerst ungekocht, dann gekocht darauf gelegt wird, endlich etwas Rum, der jedem der königlichen Ahnen als Trankopfer dargebracht wird. Capt. Rattray, der zu mehreren solchen Zeremonien zugelassen wurde, hat damit verbundene Anrufungen aufgezeichnet, so z. B. von einer Feier im Beretuo Clan, wobei der Häuptling einige Tropfen Alkohol auf jeden der Ahnenthrone ausgoß und dabei vor allen Asiama, die erste Regentin des Clans, die, nach dem Mythus, vom Himmel stammte, anrief mit den Worten:

> «Großmutter Asiama, die du vom Himmelsgott stammst!
> Hier ist Rum. Du und all unsere Ahnen, nehmet diesen Rum an
> und trinket ihn. Verleiht mir eine lange Herrschaft
> und gebet, daß ich zusammen mit meinen Beratern das Volk
> gut regiere, und die Nation sich des Friedens erfreue [6].»

[5] Über solche Feiern bei den Akan-Völkern vgl. besonders: R. S. Rattray, Ashanti (Oxford 1923) S. 92—139; 151—212. — Id., Religion and Art in Ashanti (Oxford 1927) S. 122—43. — K. A. Busia, The Position ... o. c. S. 27—36. — M. J. Field, Akim-Kotoku (London 1948) S. 151—70. — E. L. R. Meyerowitz, The Sacred State of the Akan (London 1949) S. 149—83. — Id., The Akan of Ghana, Their Ancient Beliefs (London 1958) S. 38—45; 57—81. — Für die Feiern bei den Gã siehe: M. J. Field, Religion and Medicine of the Gã People (London 1937) S. 10—91.

[6] Rattray, Ashanti. S. 111.

Die Bitte, die oft wiederkehrt in diesen Gebetsformeln der Akan ist die Bitte um Leben: «Gib Leben der Stadt! Gib Leben dem Volke!» Durch diese periodischen Opfer will jeder Clan seine Herrscherahnen günstig stimmen und dadurch immer wieder ihren Segen für Häuptling und Volk sicherstellen.

Feier der Erstlings-Hirse bei den Krobo[7]:

Die Hirse, früher die Hauptnahrung der Adangmevölker, wird heute fast nur noch für diese kultischen Feiern und zwar von den Priestern selbst angepflanzt. Zur Zeit der Ernte wird von alters her die erste Frucht in Form von Hirsewasser, Hirsebier und Hirsebrei den Gottheiten dargebracht. Dabei gebraucht der amtende Priester die folgende oder eine ihr ähnliche charakteristische Darbringungs- und Segensformel:

«Heute ist der Tag unserer Jahresfeier, unser Hirse-Essen.
Mãũ und seine Frau, die Erde[8]!
Nehmet an diesen Trunk und trinket davon und segnet uns!
Nana Kloweki, Nause ... All unsere Krobo-Gottheiten!
Nehmet an und trinket!
Dies ist unsere diesjährige Hirseernte, die wir euch darbringen.
Wenn ihr davon trinket, laßt auch etwas von eurem Munde
niederfließen, daß auch wir davon essen und uns gesund fühlen.
Segnet das Kroboland, daß es reich sei und groß!
Verleihet Frauen unsern Männern und Männer unsern Frauen,
Kinder und Wohlstand unsern Familien.
Das alte Jahr ist zu Ende.
Laßt in eurem Wohlwollen ein neues kommen,
frei von Schmerzen und Krankheit.
Gebet uns Hirse und Gemüse zur Speise,
damit wir gesund uns erhalten!»

Es ist dies also ein charakteristisches Erstlingsopfer. In ihm wird den überirdischen Mächten, bevor die Priester und das Volk von der neuen Ernte essen, offiziell die ihnen zukommende Speise und der Trank dargebracht, um sie als die Spender zu ehren und ihren Segen zu erflehen für das kommende Jahr, das, nach dem alten Kalender, mit dieser Feier beginnt. Die Libation steht hier somit ganz im Mittelpunkt der Kulthandlungen. — Neben diesen offiziellen Opfern werden im Verlauf der acht Tage dauernden Festlichkeiten auch viele Privat-Trankopfer dargebracht als Gelübde-, Bitt- und Dankesgaben von Einzelnen, die durch die Priester ihre besonderen Anliegen den Gottheiten mitteilen oder für Erhörung danken wollen.

---

[7] Die Krobo sind der bedeutendste Stamm der Adangme-Gruppe. Dieser Zeremonie, die in der einheimischen Sprache «ŋmã-yem» («Essen der Hirse») genannt wird, konnte ich selbst in verschiedenen Kultstätten beiwohnen.

[8] «Mãũ» ist der Name für den Hochgott. Wie bei den benachbarten Ewe-Stämmen gilt die fruchttragende Erde als seine Gattin. Wenn immer die Gottheiten in einer Libation angerufen werden, wird Mãũ in der Regel auch angerufen, und zwar immer an erster Stelle.

Ähnliche kultische Jahresfeiern finden sich auch bei den übrigen Adangmestämmen, sowie auch bei den sprachverwandten Gã (die bekannte ‚Hɔmɔwɔ'-Feier) und bei den kleinen Ewegruppen an den Ufern des Voltastromes. Dort, wie auch in den Gebieten der Küstenlagunen fällt ein Teil dieser Jahresriten zeitlich und ideell zusammen mit dem Beginn der Fischerei und der Muschelfische-Saison.

b) Die Rolle der Libation bei den Familienfeiern

Unter Familienfeiern sind hier vor allem die «rites de passage», die Zeremonien bei Gelegenheit von Geburt, Heirat und Tod gemeint[9]. Obwohl dabei die Priester und Priesterinnen der Clan-Gottheiten oft auch eine bedeutungsvolle Rolle spielen, sind sie doch weithin als soziale Feiern zu betrachten, die als solche gewöhnlich von der Sippe organisiert sind. Das Haupt der Gruppe übernimmt darin bis zu einem gewissen Grad priesterliche Funktionen, indem es im Namen der Sippe den Familienahnen, den Sippen- und Clan-Gottheiten opfert, sie dadurch vom Familienereignis in Kenntnis setzt und ihren Segen erfleht. Die Opfer bei solchen Gelegenheiten sind meistens Trankopfer, Libationen. Die folgenden Beispiele mögen wiederum ihre Bedeutung und die konkrete sozial-rituelle Situation kurz aufzeigen:

Heiratszeremonie bei den Akwamu[10]:

Ähnlich dem Brauche der benachbarten Stämme gehen auch hier der eigentlichen Verheiratung vorbereitende Zeremonien (Vorstellung des Bräutigams, formelle Werbung, Verlöbnis) voraus, wobei das Übergeben von Getränken und das Darbringen eines Trankopfers durch den Vater der Braut eine Rolle spielen. Die wesentliche Zeremonie, die eine legitime Heirat nach der Stammessitte konstituiert, besteht in der Überreichung des «Brautweines», in der damit verbundenen offiziellen Bekanntmachung der Heirat und deren Solennisierung durch Libation und Anrufung der Gottheiten und Clan-Ahnen. Die Ältesten des Quartiers oder der ganzen Stadt werden zusammengerufen, und um einen großen, vom Bräutigam gestifteten Topf voll Palmwein versammelt wird ihnen vom Sippenhaupt die Heirat offiziell bekannt gemacht und verkündet, daß somit niemand ein Anrecht auf die Braut habe außer der Bräutigam. Der Offiziant hält bei diesen Worten schon eine kleine Kalebasse gefüllt mit Wein in seiner Hand, bereit für die Libation. Er fährt fort mit der Anrufung:

«Tweaduampon Kwaame[11], Asase Yaa[12]!
Ihr Geister der Vorfahren des Amoakare Clan[13]!

---

9 Über solche Zeremonien bei den Akan vgl. R. S. Rattray, Religion and Art in Ashanti. S. 48—191. — M. J. Field, Akim-Kotoku. S. 104—12; 135—50. — Für die Gã vgl. M. J. Field, Religion and Medicine of the Gã People. S. 161—205. — Für die Adangme vgl. H. Huber, Initiation to Womanhood among the Sɛ. In: The Nigerian Field 23 (1958) S. 99—119. — Id., Kinship Terms and Traditional Form of Marriage among the Sɛ. In: Anthropos 53 (1958) S. 925—44.

10 Die Akwamu sind die östlichste, am mittleren Volta wohnende Akan-Gruppe. Die Vorfahren der jetzigen Bevölkerung waren größtenteils Einwanderer aus Ashanti und Brong. Die hier folgenden Angaben erhielt ich 1957 in Senchi.

11 Ein Beiname des Hochgottes Nyame. 12 Die Erde als Gottheit.

13 i. e. die Clan-Ahnen väterlicher- und mütterlicherseits.

Ihr Geister der Vorfahren des Asona Clan [13]!
Mantebirili [14]!
Nehmet an diesen Wein und segnet Adjowa's Heirat.
Macht sie zur Mutter vieler Kinder!»

Die Bedeutung und Funktion des Trankopfers in der Heiratszeremonie ist demnach zweifach: Einerseits wird durch sie Segen erfleht für die Braut; anderseits werden dadurch neben allen Anwesenden auch die übernatürlichen Mächte zu Zeugen des Einverständnisses gemacht, und der Heiratsvertrag erhält damit seinen «Stempel», seine Sanktion.

Geburtsriten bei den Batɔ-Ewe [15]:

Nachdem schon während der Schwangerschaft durch Trankopfer und Bannriten übernatürlicher Schutz für die werdende Mutter erfleht worden ist, bringt das Familienhaupt kurz nach der Geburt den überirdischen Helfern in einer Libation den Dank der Familie dar mit den Worten:

«Mawu [16] mit seiner Frau, Anyigba [16]!
Dzole und Zikpui, Thron unserer Ahnen und du, Vo [17]!
Ihr alle seid Akuba beigestanden in ihrer Niederkunft.
Gebet Kraft dem Kind und der Mutter!
Wir danken euch.
Geister unserer Vorfahren, wir danken euch.»

Durch die Libation will also die Familie die Intervention der übernatürlichen Mächte bei der Geburt dankend anerkennen und ihren weitern Schutz und Segen erbitten. Der gleiche Gedanke, besonders die Bitte um Kraft, liegt auch den Trankopfern bei Gelegenheit der Namengebung und bei den Zwillingsfeiern zugrunde.

Ganz ähnliche Bedeutung hat die Libation in den entsprechenden Feiern der Akan und der Gã-Adangme und ebenso in deren Pubertätsriten. Nur in den Totenzeremonien nimmt sie, der Natur der Feier entsprechend, eine gewisse Sonderstellung ein, indem sie für die Person oder den Geist des eben Verstorbenen oder für eine Gruppe von Toten bestimmt ist. Die Darbringung eines Trankopfers für den Toten ist ein Akt der Pietät und liebenden Sorge von seiten seiner Familie, kann aber auch die Fernhaltung des gefürchteten Totengeistes zum Ziele haben. Die Toten können nämlich, so glaubt man, sowohl segnen als auch töten.

c) Libationen in den Reinigungs- und Versöhnungsriten

Reinigungs- und Versöhnungszeremonien nehmen einen breiten Raum ein in den heidnisch-religiösen Ritualen des südlichen Ghana. Nicht nur sind manche der Jahresfeiern wenigstens teilweise getragen vom Gedanken der

---

14 Die Schutzgottheit der Sippe.

15 Die Batɔ-Ewe sind eine der kleinen Ewe-Gruppen, die schon vor 1957 zur Goldküste (heute Ghana) gehörten. Vgl. zum folgenden meinen Aufsatz «Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit im Brauchtum der Batɔ-Ewe. In: Annali Lateranensi 21 1957) S. 230—44.

16 «Mawu» ist hier der Name für den Hochgott, der zusammen mit Anyigba, der Erde, die als seine Gattin gedacht ist, in solchen Libationen immer zuerst angerufen wird.

17 Namen verschiedener Clan-Gottheiten.

rituellen Reinigung [18], sondern das tägliche Zusammenleben mit seinen rituellen Geboten und Verboten fordert immer wieder besondere Zeremonien, um Befleckung wegzuwaschen, beleidigte Gottheiten und Ahnengeister zu versöhnen und dadurch drohendes oder eingetretenes Unheil abzuwenden [19]. Dementsprechend sind auch die Texte der Anrufungen. Sie offenbaren den Sinn der mit diesen Riten oft verbundenen Trankopfer. So wendet sich z. B. bei schwerer Erkrankung eines Familiengliedes, die, nach den Enthüllungen des Wahrsagers, vom beleidigten Geist des toten Vaters gesandt wurde, der Patient mit folgenden Worten an den Toten (während er ihm Wasser als Libation darbringt):

«Vater, nimm dies Wasser an und trinke davon.
Ich bin krank, und man sagt, daß du mir diese
tödliche Krankheit sendest, um mich zu töten.
Laß doch, ich bitte dich, diese Krankheit wegziehen [20]!»

Ähnlich wendet sich der Oberpriester der Shai in der großen Stadt-Reinigungszeremonie, nachdem in einem eigenen Ritus aller Unrat aus den Häusern herausgefegt worden ist, mit folgender Anrufung an Gott im Himmel, die Erde und alle Clan-Gottheiten (während er ihnen Alkohol zum Trankopfer darbringt):

«Mãũ und seine Frau, die Erde!
Nehmet an und trinket diesen Wein und segnet uns!
Aku, Tsawe, Lalue ... All unsere Gottheiten,
kommet und trinket diesen Wein!
Unheil ist über unsere Stadt gekommen.
Es lastet zu schwer auf uns.
Gebietet darum, daß es sich zurückziehe!
Erhebet euer sakrales Schwert, es zu vertreiben,
daß es zurückkehre zum Meer [21]!»

So sind also innerhalb der Reinigungs- und Versöhnungsriten die Libationen als Sühnegaben, als Ausdruck des guten Willens oder einfache flehentliche Bitte um Abwendung des Unheils gedacht. Es ist die Furcht vor Krankheit und Tod, die den bedrohten Menschen zu jedem Opfer bereit macht.

d) Die Libation in den Fluchriten

Unter Fluchriten sind hier Anrufungen von Gottheiten, Ahnengeistern oder auch magischen Medizinen gemeint, die diese überirdischen Mächte auffordern, einen bestimmten Menschen zu töten. Meist, vor allem wenn die Sanktion einer Gottheit oder eines Totengeistes auf jemanden herabgerufen wird, ist eine Beleidigung oder ein von dieser Person erlittenes Unrecht die Ursache dieses Vorgehens. Nicht alle solche Fluchriten ver-

[18] Vgl. dazu die oben (Anm. 5) angeführten Belegstellen.
[19] Eine Reihe solcher Zeremonien sind beschrieben und systematisch zusammengestellt in meinem Aufsatz «Adangme Purification and Pacification Rituals». In: Anthropos 53 (1958) S. 161—91.
[20] L. c. S. 185.
[21] L. c. S. 164 f.

langen die Darbringung eines Trankopfers. Doch fehlt es in der Regel nicht, um ein Beispiel anzuführen, beim sog. «Schwören des Gottesschwures» bei den Adangmestämmen: Nachdem der Beleidigte seinen Schwur ausgesprochen hat, geht er, ohne den Priester oder irgend jemanden davon zu benachrichtigen, zur Kultstätte der betreffenden Gottheit und bringt dort eine Libation dar. Er wiederholt dabei seinen Schwur, worin er sich über das erlittene Unrecht ausspricht und die Gottheit auffordert, seinen Beleidiger oder dessen Angehörigen zu töten. Wenn dann in dessen Familie Krankheits- und plötzliche Todesfälle eintreten und der Wahrsager enthüllt, daß jemand gegen ihn den «Gottesschwur» geschworen habe, so kann, nach der Überzeugung der Leute, die Sanktion der Gottheit nur dadurch aufgehalten werden, daß der Schuldige mit dem Ankläger zusammen zur Kultstätte geht, eine hohe Abfindungssumme entrichtet und sich speziellen Reinigungsriten mit Libationen unterzieht [21a].

e) Die Rolle der Libationen in besonderen Familienangelegenheiten und Unternehmungen

Schon oben (unter b) wurde die Bedeutung der Trankopfer für die verschiedenen Familienfeiern dargelegt. Daneben gibt es manche andere Angelegenheiten und Entscheidungen in der Familie, die immer wieder zu Libationen Anlaß geben [22]:

Ein Familienglied ist krank und wird dem Medizinmann zur Behandlung gegeben. Er fordert eine Flasche Alkohol, wovon er einen kleinen Teil den Gottheiten zum Trankopfer darbringt und sie anruft, die Krankheit zu heilen.

Die Familie ist in Schulden. Um sie bezahlen zu können, sind sie gezwungen, eine Anzahl Palmbäume zu fällen, damit sie den Palmwein gewinnen können, der ihnen das nötige Geld einbringt. Vorher aber müssen in einer Libation die Verstorbenen, die die Palmbäume gepflanzt hatten, angerufen werden. Man erklärt ihnen die Sachlage und bittet sie gleichsam um ihre Erlaubnis. Der erste gewonnene Palmwein wird ihnen ebenfalls wieder in einem Trankopfer dargebracht, um sie so zufriedenzustellen und ihre Mithilfe zu einem guten Verkauf des Weines zu erbitten.

Die Familie ist durch Not gezwungen, ererbtes Land zu verkaufen. Wiederum muß der ganze Fall in einer Libation den verstorbenen Familienahnen erklärt und dadurch ihre Erlaubnis erbeten werden. Im Landverkauf selber werden die Vorfahren auch wieder angerufen. Es wird ihnen ein Trankopfer dargebracht, die Vertragsbedingungen werden ihnen bekannt gegeben, und sie werden so zu Zeugen des Kontrakts gemacht. Dadurch erhält die Abmachung, ähnlich wie der Heiratsvertrag [23], seine feierliche und, nach ihrer Überzeugung, wirksame Sanktion.

21a So ist es ein nicht seltener Fall (ich habe dies selbst einige Male erfahren), daß ein Christ zum Missionar kommt mit der Mitteilung, es habe jemand den «Gottesschwur» gegen ihn geschworen; daher müsse er die Geldsumme bezahlen und sich der Riten unterziehen. Voll Furcht vor der Sanktion fragt er den Missionar, was er tun solle.

22 Die folgenden Beispiele beziehen sich auf den Krobo-Stamm, gehören aber auch zum Brauchtum einer weiteren Nachbarschaft.

23 Vgl. oben S. 124 f.

Ein Gast oder Fremdling kehrt im Haus ein, oder ein Familienglied kehrt zurück nach langer Abwesenheit. Hie und da wird bei solcher Gelegenheit auch eine Libation dargebracht, um ihm «die Füße zu waschen», d. h. ihn willkommen zu heißen.

f) Libationen im Andenken an die Toten

Nicht nur wird in manchen Jahres- oder sonstigen periodischen Feiern (Adae, Odwira, Homowo etc.) offiziell der Verstorbenen gedacht, sondern auch im privaten täglichen Leben werden sie immer wieder angerufen. Manche alten Leute streuen eine kleine Menge von ihrer täglichen Abendmahlzeit für sie aus, bevor sie selbst davon essen. Auch ist es allgemeiner Brauch, vor dem Trinken immer ein klein wenig vom Getränk auf den Boden auszugießen, bevor man selbst davon trinkt. Meistens ist keine ausgesprochene Anrufung damit verbunden; die Darbringung offenbart in sich selbst die ursprüngliche Idee des Opfers.

—

Aus der Mannigfalt all dieser Beispiele geht die große Bedeutung der Libation für das religiös-soziale Leben dieser Völker hervor. Es gibt kaum eine wichtigere religiöse Feier ohne die Darbringung von Trankopfern. Durch sie wird, nach dem traditionellen Glauben, der eigentliche Kontakt hergestellt zwischen dem Menschen und den überweltlichen Mächten. Es ist eine Gut-Willens-Bekundung von seiten des Menschen, die die Gottheiten und Ahnen geneigt machen soll, seinen Anrufungen und Bitten Gehör zu schenken. In der Libation als Darbringung der Erstlingsfrucht offenbart sich die Anerkennung der Gottheiten als Segensspender. — In den Trankopfern vor dem Verkauf von Familiengut und vor dem Fällen von Palmbäumen anerkennt man die Ahnen als die eigentlichen Besitzer. — In den Libationen für die Toten offenbart sich die sorgende Liebe oder auch die Furcht der Hinterbliebenen. — Durch die Libation und die Anrufungen werden die Ahnen und Gottheiten gleichsam zu Teilnehmern an Geburts-, Heirats- und Pubertätsfeiern der lebenden Familienglieder, sie werden Zeugen ihrer Verträge und Rächer des erlittenen Unrechts, sie verleihen den Lebenden allen materiellen Segen, Gesundheit und Fruchtbarkeit und lassen sich immer wieder versöhnen, wenn heilige Gebote verletzt wurden.

3. Frage der Anpassung

Da diese Frage letztlich von der kirchlichen Autorität zu entscheiden ist, können hier, um die Probleme klären zu helfen, nur einige unverbindliche Hinweise gemacht werden. An erster Stelle stellt sich die Frage:

a) Ist die Libation als solche immer eine kultische Handlung, oder kann sie unter Umständen ein bloßer ziviler oder sozialer Akt sein?

Wo es sich um Trankopfer handelt, die den Gottheiten, Naturgeistern und Naturkräften dargebracht werden, tritt die kultische Natur dieser Akte klar heraus, obwohl auch jemand, per accidens, eine solche Libation dar-

bringen kann, nicht aus dem Glauben an ihre Wirkung, sondern bloß aus dem Gedanken, damit einen stammeseigenen Brauch zu erfüllen.

Wie steht es aber mit den Libationen für die Verstorbenen? Sind sie bloße symbolische Akte der Pietät? Sind sie bloße Darreichung eines Trunkes für einen Dahingeschiedenen, so wie man einem lebenden Familienangehörigen aus familialer Verbundenheit, Besorgtheit und Liebe einen Trunk reicht? Glaubt man, daß die Toten wirklich vom Getränke kosten, wenn man sie anruft mit der Aufforderung: «Komm und trinke davon!»? Diese letzte Frage habe ich oft an alte heidnische Männer und Frauen gestellt. Einige antworteten mit Ja; andere faßten es mehr geistig auf, wenn sie erklärten, daß die Geister die «Seele» der geopferten Speise oder des Trunkes genießen. Wieder andere, darunter verständige und erfahrene Leute, äußerten ihre Überzeugung mit folgenden Worten: «Ob die Geister und Gottheiten von unsern Opfergaben wirklich essen und trinken, wissen wir nicht, und es ist auch nicht notwendig, daß wir es wissen. Aber durch diese Darbringung zeigen wir, daß wir sie hochschätzen und ihnen dienen; und wir wissen dadurch auch, daß sie uns segnen.» Damit ist die Frage von den Eingeborenen selbst irgendwie offen gelassen. Die Tatsache aber, daß in den Anrufungen, die solche Libationen gewöhnlich begleiten, die Toten fast immer angefleht werden die Lebenden zu segnen, ihnen Gesundheit und Wohlstand zu verleihen, macht diese Akte in der Regel zu religiösen Akten. Die Toten werden nicht als Gottheiten verehrt, aber man spricht ihnen — das geht aus den Bitten hervor — doch eine Macht zu, die weit über die Kraft eines gewöhnlichen Menschen hinausgeht, und dies vor allem, wenn es sich um verstorbene Häuptlinge handelt. Der Brauch der formellen Libation kann auch nicht als ein seiner Bedeutung entleerter, bloß ziviler oder sozialer Ritus angesehen werden, zumal auch heute noch weit über die Hälfte der Bevölkerung von seiner Wirkung voll überzeugt ist. Milder zu beurteilen ist aber jene Sitte, wonach ein jeder, bevor er etwas trinkt, ein klein wenig vom Trunke auf den Boden ausgießt. Obwohl ursprünglich sicher der Gedanke eines Trankopfers damit verbunden war, kann man heute nicht mehr von einer formalen Libation sprechen. Die meisten Christen, auch jene, die es ernst nehmen mit der Trennung von allem, was als heidnisch gilt, folgen unwillkürlich, aus der Gewohnheit heraus, diesem Brauch, und dies ohne dadurch bei andern Anstoß zu erregen.

An zweiter Stelle stellen wir uns die Frage:

b) Welche Libationen sind vom christlichen Standpunkt aus von vorneherein abzulehnen?

Da jede kultische Verehrung von Gottheiten, Naturgeistern und Naturkräften von vorneherein dem ersten Gottesgebot klar entgegensteht, und da die diesen Wesen dargebrachten Trankopfer als kultische Verehrung gelten müssen, sind sie auch von vorneherein abzulehnen. Darum ist auch die in der Einleitung erwähnte Libation in der Begrüßungszeremonie für die Herzogin von Kent von den Führern der protestantischen Konfessionen mit Recht als «ein mit dem christlichen Glauben unvereinbarer reli-

giöser Ritus» dargestellt worden. In jener Libation werden nämlich, dem alten Brauche gemäß, die Gã-Gottheiten angerufen [24].

Unsere dritte Frage ist:

c) Gibt es Libationen, die als solche toleriert oder gar im christlichen Rituale übernommen werden könnten?

Wie steht es zunächst mit den Libationen für die Toten? In ihrer Diskussion über dieses Thema haben sich die Vertreter der protestantischen Konfessionen von Ghana in ihrer Accra-Konferenz 1955 mit großer Mehrheit gegen die Übernahme der Ahnenverehrung und der damit verbundenen Libationen und Thronriten ausgesprochen, mit der Begründung, daß sie der Beobachtung des ersten Gebotes entgegengesetzt sei; daß sie den Toten Autorität und Macht über die Lebenden zugestehe, die ihnen in Wirklichkeit nicht zukomme; daß sie mit der alleinigen Mittlerschaft Christi zwischen Gott und Menschen unvereinbar sei; daß sie eine automatische Umwandlung vom Stand des Lebenden in den Stand der Ahnen annehme, was mit dem Gedanken der in der Auferstehung Christi begründeten wunderbaren Auferstehung des glaubenden Christen nicht übereinstimme; daß ferner ihre Voraussetzung, wonach der Rang der Ahnen genau ihrer frühern sozialen Stellung auf Erden entspreche, gegen die christliche Lehre sei; und daß endlich die Ahnenverehrung sich auf die Toten des eigenen Clans beschränke, während die Kirche Christi als die Gemeinschaft der Heiligen universalen Charakter habe [25]. Wenn auch unsere katholische Eschatologie nicht in allem übereinstimmt mit der protestantischen, so werden wir doch ihre Haltung gegenüber den Ahnenopfern und ihre Begründung in den wesentlichen Punkten unterschreiben. Eine Übernahme kann also nicht in Frage kommen, auch nicht eine Tolerierung, solange die Libation als kultischer Akt aufgefaßt ist und in ihrer Anrufung den Toten eine Macht zugestanden wird, die sie nach christlicher Überzeugung nicht besitzen. — Wenn Prof. Busia in seinem Referat auf der genannten Konferenz hervorhob [26], daß die Ahnenverehrung eng mit der sozialen Struktur von Stamm und Sippe verknüpft sei, so ist dies sicher wahr. Wenn er aber, gestützt auf Robertson Smith, Durkheim u. a. die soziale Funktion der Ahnenriten, ihre Bedeutung für die Einheit, Solidarität und Kontinuität der Gruppe als wesentlichsten Punkt für die Diskussion unterstrich, so folgte er damit einer gefährlichen Übertreibung der extremen Funktionalisten und gewisser soziologischer Kreise, die die christliche Lehre durch eine sozio-biologische Mystik [27] ersetzen möchten. Wenn auch das Eingehen auf den sozialen Wert einer Zeremonie für unsere Diskussion wichtig ist, die entscheidende Frage wird aber immer bleiben: Sind Inhalt und Form des Ritus und die damit verbundene religiöse An-

[24] Eine andere Frage wäre: wie weit können es Christen mit ihrem Gewissen vereinen, an solchen Zeremonien teilzunehmen, ein Problem, das sich praktisch sehr oft bei den verschiedensten Gelegenheiten stellt.

[25] «Christianity and African Culture. The Proceedings of a Conference Held at Accra, Gold Coast, May 2nd—6th, 1955, under the Auspices of the Christian Council» (Accra 1955) S. 65 f.

[26] L. c. S. 17 ff., 65 f., 72.

[27] Der Ausdruck stammt von Rev. R. J. Figures, l. c. S. 72.

schauung vereinbar mit der christlichen Lehre? — Sollte aber mit der Zeit die Libation für die Toten den religiösen Gehalt mehr und mehr verlieren und zum bloßen symbolischen Ausdruck der Pietät gegenüber den Familienahnen und einer gewissen rechtlichen Abhängigkeit von ihnen werden (bei Weglassung der Begleitgebete um Segen, Gesundheit etc.), so könnte die kirchliche Autorität, ähnlich wie 1939 gegenüber der chinesischen Totenehrung, vielleicht auch zu einer milderen Auslegung kommen. Das oben genannte meist unwillkürliche Ausgießen einer kleinen Menge des Getränkes vor jedem Trinken, kann als des eigentlichen Sinnes entleerter Brauch wohl jetzt schon toleriert werden.

Wäre aber eine Möglichkeit vorhanden, den Ritus der Libation beizubehalten unter der Bedingung, daß dabei einzig Gott um Segen angefleht wird? Man geht wohl nicht fehl, wenn man den Ursprung der Libation als Kultform im Erstlingsopfer sucht, sei es im Opfer der Erstlingsfrucht an den Schöpfer, um in Dankbarkeit ihn als den ersten Geber anzuerkennen, oder sei es in der Darbringung des Erstlingsweines an die Ahnen, um in ihnen die eigentlichen Besitzer von Land und Palmpflanzung zu ehren und ihnen gegenüber durch Vorsetzen von Speise und Trank die liebende Fürsorge über den Tod hinaus zu beweisen. Wenn dies richtig ist, dann liegt schon im Ritus des Trankopfers an sich ein hoher Gedanke, eine Art Huldigung, wie sie, sofern Gott damit gemeint ist, auch dem christlichen Kult nicht entgegensteht. Es ist wahr, Christus hat das heilige Meßopfer als höchste Kultform eingesetzt; doch dies schließt, so scheint mir, trotz Mal. 1, 10 und Hebr. 10, 5 f., nicht aus, daß der Ritus der Libation auch im christlichen Kult als symbolischer Ausdruck der Dankbarkeit und Abhängigkeit von Gott, dem die ganze Schöpfung zu eigen ist, ähnlich wie Kniebeugung, Verneigung, Kerzen-Brennen, Inzenz etc., einen Platz finden könnte. Eine letzte Entscheidung darüber läge selbstverständlich beim kirchlichen Lehramt. Die Anrufung müßte aber im christlichen Sinne umgeformt werden. Statt der gewöhnlichen einleitenden Formel «Nimm an diesen Wein und trinke ...» könnte man vielleicht sagen: «Nimm an diesen Wein, den wir, Deine Geschöpfe, in Dankbarkeit und Huldigung Dir darbringen ...» Für den eigentlich kirchlichen Gebrauch käme eine Übernahme der Libation sinnvoll in Frage für das Ernte-Dankfest. In den traditionellen Familienfeiern aber (bei Geburt, Pubertät, Heirat etc.) könnte sie als Gegengewicht gegenüber den heidnischen Anrufungen die volkseigene und trotzdem christliche Gebetsform der getauften Familienältesten werden, wenn immer eine solche Familienfeier einem christlichen Gliede der Familie gilt, und dadurch auch den Vorwurf der Fremdheit des Christentums in den Augen der Eingeborenen weitgehend widerlegen.

Die vierte und letzte Frage ist:

d) Hat diese ganze Diskussion heute, wo alles in einem Akkulturationsprozeß ist, noch einen Sinn?

Der Gedanke der Akkomodation ist modern geworden. Hat es aber noch einen Sinn, so möchte vielleicht einer fragen, alte überlebte Formen, die sich im heutigen Drang zur Technisierung und Europäisierung in wenigen

Jahren doch von selbst auflösen, 50 Jahre zu spät noch adoptieren zu wollen? Die Frage ist wichtig; denn unkluger Übereifer und Romantik können auch hierin der guten Sache mehr schaden als nützen.

Hiezu ist ein Zweifaches zu antworten. Erstens: Solange größere völkische Einheiten, so wie es in Ghana der Fall ist, ihrer Stammeszugehörigkeit und ihrer alten Traditionen bewußt, als solche zusammenleben, geschieht der geistig-religiöse Umbruch zum Christentum oder zum Atheismus hin in aller Wahrscheinlichkeit nicht von heute auf morgen. Wohl ist dieses und jenes in den alten heidnisch-religiösen Feiern dieser Stämme etwas vereinfacht, verkürzt und humanisiert worden; im wesentlichen aber sind trotz hundertjähriger Beeinflussung durch christliche Mission und Schule die meisten traditionellen Riten und Kultstätten immer noch bedeutungsvoll im Volksleben; die Offenbarungen der Wahrsager werden immer noch weithin geglaubt und die Sanktionen der Gottheiten und Ahnen immer noch weithin gefürchtet. Es steht eben eine Tradition dahinter, die sich nicht in wenigen Jahren auslöschen läßt, vor allem nicht bei der konservativen Landbevölkerung. — Zweitens dürfen wir nicht übersehen, daß neben einer weitgehenden Europäisierung auch der Gedanke der Afrikanisierung im Vordergrund steht, und dies nicht nur auf politischem Gebiet. Gerade bei den Gebildeten ist ein neues afrikanisches Selbstbewußtsein erwacht, das sich auf eigene Werte besinnt [28], das auch im äußeren Gebaren, in Kleidung, Sprache und Brauch das Arteigene wieder mehr betont wissen will. Dies reicht auch hinein ins Ethische und Religiöse. Bezeichnend ist z. B., was im Juli 1958 auf der Tagung der Katholischen Frauenverbände Westafrikas in Lomé (Togo) von einer Vertreterin aus Ghana gesagt wurde: daß heute viele Männer — unter ihnen auch katholische — die sich früher geschämt hätten einzugestehen, daß sie eine zweite Frau haben, es jetzt offen bekennen und dabei sich brüsten, daß sie dadurch mehr Afrikaner seien [29]. Eine ähnliche Tendenz, auch bei gebildeten Christen, ohne Unterschied Altes neu aufleben zu lassen, ist auch schon bemerkbar in bezug auf Familienzeremonien. Namengebung, Geburtstag, Heirat, Totengedenkfeiern in solchen Kreisen vereinigen nicht selten christliche Riten mit konventionell englischem Brauchtum und althergebrachten heidnisch-religiösen Stammeszeremonien. So kann man hin und wieder in Todesanzeigen für verstorbene Christen in der Zeitung beispielsweise folgende Angaben zusammen finden: «Gedenk-Gottesdienst: Mittwoch, 8 Uhr — Libation: Donnerstag, 7 Uhr.» Auch in katholischen Kreisen sind ähnliche Fälle nicht ausgeschlossen [30].

---

28 Vgl. dazu die Veröffentlichungen der Zeitschrift und Schriftenreihe «Présence africaine», besonders die Bände «Des prêtres noirs s'interrogent» (Paris 1956) und «Les étudiants noirs parlent» (Paris 1953).

29 Aus dem Tagungsbericht im Catholic Action Bulletin der Diözese Accra, Sept. 1958, S. 3.

30 Ich erinnere mich z. B., wie auf einer meiner größern Reisen auf einer Station einer der katholischen Lehrer heiratete. Nach der Einsegnung der Ehe in der Kirche kam ich zufällig beim Haus des Kirchenpräsidenten vorbei, wo das Hochzeitspaar und einige Befreundete eingeladen waren zu einem Trunke. Der Kirchenpräsident schickte sich eben an, im Rahmen der Feier die in der Stammestradition übliche Libation darzubringen. Als ihn mein Begleiter, der Hauptlehrer der Station, auf meine Anwesen-

Um diese Familienzeremonien geht es vor allem, die in erster Linie soziale Feiern sind, die aber in einem traditionell-heidnischen, gläubigen Milieu natürlicherweise mit stammeseigenen religiösen Riten verbunden werden. Die jetzige Lage ist weithin so, daß die Christen im größern Familienverband eine Minderheit bedeuten. Somit ist eine klare Scheidung im Brauchtum oft sehr schwierig [31]. Es ist meist nicht Opposition im feindlichen Sinne, wenn die heidnischen Familienältesten manchmal auch für christliche Familienglieder ihre alten Riten durchsetzen wollen; von ihnen aus gesehen, ist es oft einfachhin Treue zum Althergebrachten und Furcht vor der Sanktion der Familienahnen und Gottheiten. — Wenn aber für die Christen neben dem offiziellen Rituale für Taufe, Ehe, Totenfeiern etc. auch ein von der Stammestradition inspiriertes, aber doch unverwischt christliches Hauszeremoniell gefunden wird, das von den heidnischen Familienältesten als solches anerkannt und, wo es sich bei diesen Feiern um Christen oder Kinder von Christen handelt, auch adoptiert werden wird, dann ist damit ein für die christliche Zukunft dieser Völker

---

heit aufmerksam machte und ihn vom geplanten Ritus abhalten wollte, meinte jener (so erzählte mir mein Begleiter auf dem Heimweg), die kirchliche Feier sei ja eingehalten worden, so könne nachher doch auch der Stammesbrauch stattfinden. — Wenn das am grünen Holze geschieht ...

31 Daß dies nicht bloße Büchertisch-Probleme sind, habe ich selbst oft auf der Station erfahren, besonders zu Zeiten, wenn die Pubertätsfeiern der Mädchen im Gange waren.

32 Es ist wohl zuzugeben, daß dadurch, besonders am Anfang, eine gewisse Gefahr der Grenzenverwischung vorhanden sein würde. Ihr müßte durch klare Belehrung der Christen und durch umfassende Informierung der heidnischen Ältesten vorgebeugt werden. Ist dies aber nicht möglich, so geht man besser nicht übereilig zu Werke.

33 Als dieser Aufsatz schon gesetzt war, erhielt ich aus Ghana einen hektographierten Report, worin ein erzbischöfliches Komitee die Frage der Libation vom katholischen Standpunkt aus darlegt. («Libation». Report of the Archdiocesan Committee Appointed to Study African Customs, Submitted to the Most Rev. W. T. Porter D. D., Archbishop of Cape Coast. 28th September 1958. 54 pp.). Das Komitee war von Missionaren und Laien gebildet und von Mgr. Amissah, Weihbischof von Cape Coast, präsidiert. In acht Sitzungen studierte man die eingegangenen Antworten auf die nach allen Stationen der Erzdiözese entsandten Fragebogen. Das Resultat wird in diesem Report dem Erzbischof zur Genehmigung vorgelegt. — Nach der Darlegung des Wesens, Zweckes und des religiösen Charakters der Libation folgt ihre Beurteilung, resp. Verurteilung vom christlichen Standpunkt aus; auch eine Libation, worin nur Gott angerufen würde, wird als unvereinbar mit dem ‚einzigen Opfer des Neuen Bundes' angesehen. Am Beispiele der chinesischen und japanischen Riten wird dann kurz die Haltung der Kirche gegenüber heidnischen Riten illustriert. Was dann aber diesen Report besonders über eine rein theoretische Stellungnahme hinaushebt, sind die im 5. Kapitel enthaltenen und bis auf's einzelne skizzierten praktischen Vorschläge einer indirekten Anpassung, resp. einer Verchristlichung der Zeremonien bei Gelegenheit der Namengebung, der jährlichen Familienfeier, der Heirat, der Haus- und Farmweihe und der Konsultierung des Herbalisten. Wenn man auch über Einzelheiten wohl diskutieren könnte, so erscheint doch im ganzen die christliche Gestaltung dieser Feiern, so wie sie hier für das Fanti-Gebiet, in Anlehnung an den traditionellen Brauch, vorgeschlagen wird, eine annehmbare und glückliche Lösung zu sein. Jedenfalls ist sehr erfreulich, daß hier von offizieller katholischer Seite die so wichtige Frage der Anpassung eingehend studiert und der Schritt zu ihrer praktischen Verwirklichung auch allen Ernstes erstrebt wird. Interessant und neu ist dabei beispielsweise die folgende Gebetsformulierung: «May our Blessed Mother Mary ... and all our ancestors who are with God, our Father, defend you from all adversity and lead you to life everlasting!» (p. 35).

bedeutender Schritt getan. Es ist zu hoffen, daß dadurch auch die neue Tendenz zur Afrikanisierung bei den Gebildeten in die richtigen Bahnen gelenkt werden können.

Ob die Libation, in der nur Gott angerufen wird, und bei der die Gebetsformeln, soweit nötig, christlich umgeformt werden, in einem solchen stammeseigenen christlichen Hauszeremoniell Aufnahme finden kann [32], das zu entscheiden ist Sache der kirchlichen Instanzen. Eine Alternative wäre: wenn nicht die Libation als solche, so doch, wenigstens für Milieus, die noch stark traditionsgebunden sind, die traditionellen Gebetsformen, soweit sie nicht gegen die christliche Lehre sind, vor allem in solchen häuslichen Feiern mitzuverwenden, damit, wenigstens auf diese Weise auch der christliche Familienälteste neben dem heidnischen seine sakrale Stellung und damit auch eine soziale Bedeutung und eine Funktion beanspruchen kann, in der er respektiert wird. Dies könnte für die Bekehrung der Männer nur förderlich sein [33].

Zur Problematik der amerikanischen Missionsgeschichte

Gedanken zu einer Tagung der Amerikanisten in Washington 1957

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S.M.B.

Wer immer sich ernstlich mit der Missionsgeschichte Amerikas befaßt, muß feststellen, wie lückenhaft und verallgemeinernd gerade über eine der wichtigsten Perioden der Missionsgeschichte in geschichtlichen Zusammenfassungen oder anderen Werken geschrieben wird. Zur gleichen Erkenntnis kam eine zweitägige Beratung von Spezialisten, die am 17. und 18. Dezember 1957 in Washington gehalten wurde. Äußere Veranlassung derselben war ein Entwurf der Missionsgeschichte Amerikas von Dr. Silvio *Zavala,* geschrieben im Auftrag der Abteilung für Geschichte des *Pan American Institute of Geography and History.* Der Verfasser, bekannt durch verschiedene grundlegende Werke zur Kolonialgeschichte Amerikas, besaß die Klugheit und Bescheidenheit, diesen Entwurf im spanischen Text und in Übersetzungen 232 Spezialisten zur Überprüfung vorzulegen. 38 von ihnen boten in Vorträgen oder Diskussionsvoten an der genannten Versammlung Ergebnisse ihrer Spezialforschungen — 90 andere hatten schriftlich ihre Vorschläge eingereicht. Die *Academy of American Franciscan History* in Washington hat nicht nur diese Tagung organisiert, sondern auch die Referate und verschiedene Vota derselben in einem Heft ihrer Zeitschrift *«The Americas»* (April 1958, 335—539) der interessierten Forscherwelt zugänglich gemacht. Schon die Tatsache, daß so bedeutende Fachgelehrte, wie *Latourette, Lohmann Villena, Moreno, Batllori, Robert Ricard* u. a. sich von ihren Spezialgebieten aus zu den Problemen der amerikanischen Missionsgeschichte äußerten, läßt aufhorchen, aber noch mehr das von den einzelnen Referenten gebotene neue Material und die neuen Gesichtspunkte, unter denen die Missionsgeschichte Amerikas betrachtet wird. Eine vorzügliche Zusammenfassung der Beiträge und auch der Diskussionen, welche nicht gedruckt wurden, bieten die beiden Amerikanisten Max *Savelle* und Javier *Malagón-Barceló* (ebd. 524—537). — Aus der Fülle der dargebotenen Anregungen seien hier wenigstens einige Fehlerquellen der bisherigen Geschichtsschreibung und verschiedene Wünsche für eine kommende genannt und zwar mit Beschränkung auf die Missionsgeschichte der latein-amerikanischen Länder [1].

Als erste Fehlerquelle muß wohl der Mangel an zuverlässigem Quellenmaterial genannt werden. Das könnte angesichts der ungeheuren Fülle zeitgenössischer und neuerer Quellen und Literatur, wie sie bereits in den beiden Amerikabänden der *Bibliotheca Missionum* von P. Robert *Streit* zusammengestellt wurden, übertrieben erscheinen. Und doch ist es so; denn weder die durchwegs später geschriebenen und nicht kritisch ausgerichteten Ordenschroniken — so dankbar auch jeder Historiker für jede einzelne derselben sein muß — noch die Dokumente aus dem reichen Indiasarchiv in Sevilla (wie die beiden Reihen der Documentos inéditos oder neuere aus den Sammlungen der staatlichen Archive

[1] Als erstes direktes Resultat der Tagung wurde der Entwurf von Dr. Zavala bei aller Anerkennung der geleisteten Arbeit als ungenügend abgelehnt und mußte, wie der Direktor der Academy in Washington, P. Antonin S. Tibesar OFM, in der Einführung bemerkt (p. 339), neu geschrieben werden. Sodann wurden auch Fragen methodischer und grundsätzlicher Natur (p. 525—527) erörtert, auf die wir hier nicht gut näher eingehen können.

Mittel- und Südamerikas) bieten den Gesamtaspekt der missionarischen Vorgänge. Es fehlen uns vor allem immer noch kritische Ausgaben der Briefe und Eingaben der Missionare selbst und zwar nicht nur an die offiziellen staatlichen Instanzen in Spanien oder Portugal, sondern an die Ordensleitungen im Lande selbst oder in Übersee [2]. Und da gerade die Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und z. T. auch die Merzedarier) die Hauptlast der Missionierung zu tragen hatten, wären kritische Ausgaben ihrer Berichte erste Voraussetzung einer künftigen Missionsgeschichte Amerikas [3]. Es würden uns dann immer noch die entsprechenden Quellentexte für die Tätigkeit der Weltpriester, sei es der aus Spanien nach Übersee ausgewanderten, sei es der im Lande selbst geborenen, fehlen. Ihre Tätigkeit hat unbestritten, wie es bereits ein erster Überblick von P. Const. *Bayle* S. J. zeigt [4], viel zur Christianisierung des Landes beigetragen, aber das Urteil darüber schöpfte man doch bisher aus höchst trüben, vielfach einseitigen, durch invidia clericalis oder wirtschaftliche Motive entstellten Quellen [5].

Mit dem Mangel an kritisch gesichtetem Quellenmaterial hängt aufs engste auch das Fehlen geeigneter Vorarbeiten, beziehungsweise einzelner Monographien zusammen, die erst durch Untersuchung eng begrenzter Gebiete oder Gegenstände die ungeheure Fülle der Missionsfragen und -probleme aufzeigen würden [6]. Und auf dem Mangel an Monographien fußt schließlich auch der Mangel an vergleichenden Studien, wie es etwa diejenige Robert *Ricards* auf der genannten Tagung zeigt [7], der allerdings gerade vor den letzten Vergleichsobjek-

---

2 Erst nach dem zweiten Weltkrieg haben die Jesuiten für ihre Missionen mit der Veröffentlichung solcher Dokumente begonnen, so P. Ser. Leite für Brasilien, P. Zubillaga für Mexiko und P. Egaña für Peru, während die Franziskaner, vorab in ihren Zeitschriften, speziell im «Archivo Ibero-Americano» und «The Americas» eine Fülle neuen Materials zugänglich machten. Dagegen sieht es für die Quellen der übrigen Orden noch recht mager aus.

3 Welch ungeheures Material in den amerikanischen Staaten, zum Teil in staatlichen, zum Teil in Ordens- und kirchlichen Archiven lagert, zeigen die immer zahlreicher werdenden Arbeiten, die besonders in Mexiko, Peru und selbst in Guatemala herauskommen, aber hier nur schwer zugänglich sind. Ähnlich wie die Jesuiten in Rom und die Franziskaner in Washington müßten auch die übrigen beteiligten Orden, zumal die Dominikaner und Augustiner, solche Forschungszentren für die zu leistende Arbeit schaffen und ihre Forschungsresultate auch weiteren Kreisen zugänglich machen.

4 El Clero secular y la Evangelización de America, Madrid, 1950.

5 So ist heute noch eine rein geographisch-kartographische Übersicht über die Verteilung der Missionskräfte der einzelnen Orden in den verschiedenen Ländern, abgesehen von einzelnen bescheidenen Vorarbeiten, ein unerfülltes Desideratum, ebenso eine möglichst genaue statistische Zusammenstellung dieser Missionskräfte. — So wertvoll auch z. B. die Listen ausreisender Missionare nach den Angaben der Ausreisezentrale in Sevilla sind, so genügen sie doch nicht, da ja alle Orden nach Gründung von Provinzen in der Neuen Welt sich auch hier aus den Schichten der Kreolen (der ortsansässigen Spanier und Portugiesen) und Mestizen rekrutierten. Erste gründliche Arbeiten dieser Art finden wir für die ausländischen Missionare bei Lázaro de Aspurz OFMCap, La aportación extranjera a las Misiones Españoles del Patronato Regio, Madrid, 1946, und allgemein von dems. Magnitud del esfuerzo misionero de España. In: Missionalia Hispanica III, 1946, 99—173.

6 Eine einzige solcher Monographien, wie z. B. die umfangreiche Arbeit von Guillermo Furlong SJ, Naciemento y desarollo de la filosofía en el Rio de la Plata, Buenos Aires 1952 (758 pp.! und dazu fast ausschließlich auf ungedrucktem Material argentinischer Archive aufbauend) kann schlaglichtartig beweisen, wie abwegig die verallgemeinernden Urteile über das 18. Jahrhundert sind. Und dabei ist diese Arbeit nur einem Gegenstand am Rande des missionarischen Geschehens gewidmet.

7 Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America. l. c. 444—453.

ten, welche die eigentliche Missionsmethode betreffen, noch Halt macht und nur gerade durchblicken läßt, wie er die bisherige Beurteilung für verfehlt hält. Aber nicht nur das missionarische Vorgehen in den spanisch-, portugiesisch- oder französischen Kolonialgebieten weicht stark voneinander ab, sondern auch in den einzelnen Ländern selbst sind die Missionsepochen deutlich voneinander geschieden. Das beweist z. B. der Beitrag von Wigberto Jiménez *Moreno*, der allein für Mexiko für die Zeit von 1521 bis 1640 vier verschiedene Christianisierungswellen aufzeigt [8]. Und wenn Arthur *Maheux* von Quebec in der Diskussion als besonders wichtiges Desideratum ein Werk über die verschiedenen an der Missionsarbeit beteiligten Orden und ihre geistigen Haltungen und Methoden nennt (p. 531), so sind selbst für ein solches schier unerläßliches Werk erst wenige brauchbare Vorarbeiten vorhanden [9].

Eine weitere Fehlerquelle ist schließlich in der mangelnden Zusammenarbeit der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen zu suchen. Das gilt aber nicht nur für die amerikanische, sondern überhaupt für die Missionsgeschichte fast aller Länder. Die Beiträge auf der Tagung in Washington von René *Ribeiro* über Brasilien [10] und von Elsa V. *Goveia* über Westindien [11] zeigen deutlich, welch wertvolle Anregungen die Missionsgeschichte von Seiten der Soziologie gewinnen kann. Doch müßten ebenso die Arbeiten der Linguisten, Ethnologen, Religionshistoriker, Musikwissenschaftler, Kunst- und Wirtschaftsgeschichtler herangezogen werden [12]. Noch wichtiger scheint mir in diesem Zusammenhang die internationale Zusammenarbeit der engeren Fachleute und als Grundbedingung für eine solche die Kenntnis der wichtigsten europäischen Sprachen, in welchem Arbeiten der amerikanischen Missionsgeschichte veröffentlicht werden. — Mit all diesen Fehlerquellen vor Augen wird der Missionshistoriker äußerst vorsichtig bei Lob und Tadel sein müssen, wenn er der Realität der missionarischen Arbeit gerecht werden will.

Aus der Fülle der auf der Tagung angeregten (pp. 530—535) und notwendigen Einzelstudien sei hier nur auf einige hingewiesen, wobei wir uns erlauben, diese vom katholisch-missionsgeschichtlichen Standpunkt aus zu erweitern bezw. für konkrete Fragestellungen anzuwenden. Wenn als grundlegende Arbeit eine zusammenfassende Studie über die Religionen (religious doctrine) verlangt wird, so dürfen für unsere Belange die bereits vorhandenen über das spanisch portugiesische Mittelalter oder das «Secolo d'oro» wohl genügen. Dagegen fehlen uns Arbeiten über die Wechselwirkungen zwischen Heimatkirche und Missionskirchen, z. B. über die Auswirkung der Ordensreformen in der Übersee. Tatsache ist ja, daß es gerade die Reformprovinzen und Reformklöster, etwa der Franziskaner,

---

8 The Indians of America and Christianity. l. c. 411—431 (mit drei Karten).

9 Der Vortrag von P. Miguel Battlori SJ, Some international aspects of the activity of the Jesuits in the New World. l. c. 432—436 bietet nur Hinweise auf ein Charakteristikum seines Ordens.

10 Relations of the Negro with Christianity in Portuguese America. l. c. 454—484.

11 Influence of Religion in the West Indies. l. c. 510—516.

12 Welch' gründliche Vorkenntnisse es braucht, um z. B. die linguistischen Arbeiten der Missionare in vollem Umfang zu würdigen, zeigt das umfangreiche Werk von Paul Rivet und Georges de Créqui-Montfort, Bibliographie des langues aymara et kičua. Vol. I—IV, Paris, 1951 ff., das nicht nur die genauen bibliographischen Angaben bietet, sondern darüber hinaus auch feststellt, ob es sich um Neubearbeitungen alter Werke, um Plagiate, Übersetzung etc. handelt. — Allerdings müssen wir umgekehrt auch feststellen, daß Vertretern der andern Disziplinen, wenn sie sich auf missionsgeschichtliches Gebiet wagen, vielfach grundlegende Kenntnisse, sogar die der «Bibliotheca Missionum», abgehen.

Dominikaner oder Augustiner waren, welche den größten Beitrag zur Missionierung der neuen Welt leisteten.

Es fehlen auch noch Darstellungen über den Zusammenstoß der christlichen und einheimischen Religionen, über die Beurteilung der letzteren durch die Missionare und über die inneren Auseinandersetzungen, die vielfach erst längere Zeit nach der Bekehrungsperiode begannen [13]. In engem Zusammenhang damit steht die Frage des Synkretismus oder des Nebeneinanderbestehens zweier oder gar dreier Religionsformen in einer Landschaft (denn über die ursprüngliche Religion, die Missionierung und das «christlich» gefärbte religiöse Leben der in allen spanisch-portugiesischen Gebieten lebenden Neger ist bisher noch wenig bekannt geworden). Als Grundlage all dieser geistig-religiösen Auseinandersetzungen müßten auch die rein menschlichen Beziehungen der einzelnen Rassen, der ortsansässigen (criollos) und der zugewanderten Spanier und Portugiesen, der einzelnen Schichten der Bevölkerung etc. mehr als bisher untersucht werden. Durch solche Studien dürften auch Fragen wie der Toleranz bzw. Intoleranz [14], der Akkommodation oder Assimilation, der Akkulturation oder Kontra-Akkulturation, religiöser Utopien oder messianischer Bewegungen aufgeklärt werden.

Wenn weiterhin ein grundlegendes Werk über die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Amerika gewünscht wird, so ist wohl zu unterscheiden zwischen der Theorie, wie sie im spanisch-portugiesischen Patronatsrecht grundgelegt war und durch vorzügliche Einzelstudien sehr weit geklärt ist, und der Praxis, d. h. der Anwendung dieses Rechtes im missionarischen Alltag und zwar weniger bei den höchsten Instanzen (Indienrat – Rom), sondern bei den letzten, den Missionaren oder Pfarrern der Doctrinas und den Encomenderos etc. [15]. Vielleicht wird bei tieferen Studien doch etwas ans Licht treten, was bisher weniger beachtet wurde; denn unseres Erachtens dürfte gerade die harmonische Zusammenarbeit dieser unteren Schichten für die Missionierung entscheidenden Einfluß gehabt haben. Konflikte und Auseinandersetzungen zwischen staatlichen und kirchlichen Instanzen kamen natürlich immer wieder vor, und gerade sie füllten die Aktenbände des Indiasarchives, aber die Praxis lebte doch vielmehr von Kompromissen und gegenseitiger Hilfe. Nicht alle Encomenderos waren Aussauger der Indianer oder Neger und nicht alle Missionare mußten ihre Indianer gegen deren Ausbeutung schützen.

Ein weites noch kaum in Angriff genommenes Gebiet betrifft sodann die wirtschaftliche und soziale Seite des Missionsunternehmens. So ist z. B. die Frage, wie die spanisch-portugiesischen Missionare ihre vielfältigen missionarischen und kulturellen Unternehmen finanzierten, noch schwer zu beantworten; denn die

---

[13] Mit dem Hinweis auf die «tabula rasa» der spanischen Missionare, wie es bisher geschieht, ist für die Kenntnis der konkreten Verhältnisse noch wenig gewonnen. Die unzähligen Chroniken, Briefe und zeitgenössischen Dokumente müssen noch gründlich auf diese innere religiöse Auseinandersetzung hin untersucht werden. Vgl. z. B. die Arbeit von G. Lanczkowski, Die Begegnung des Christentums mit der aztekischen Religion. Numen V (Leiden, 1958), 58—81, die allerdings nur einen kleinen Ausschnitt bietet und genauer heißen müßte: die Begegnung B. de Sahaguns mit der aztekischen Religion.

[14] Hierher gehören auch Untersuchungen über die Einrichtung, Organisation und Tätigkeit der Inquisitionstribunale in Lateinamerika, über die bereits Einzelarbeiten des chilenischen Historikers José Toribio Medina u. a. vorliegen.

[15] Ein Beitrag zur staatlich-kirchlichen Zusammenarbeit bietet die Untersuchung von Joh. Specker SMB, Kirchliche und staatliche Siedlungspolitik in Spanisch Amerika im 16. Jahrhundert. In: Missionswissenschaftliche Studien (Festschrift Dindinger), Aachen 1951, 426—438 (Spanische Übersetzung in «Estudios Americanos» Sevilla, 1957, Nr. 64/65).

allgemein verbreitete Auffassung, nach welcher der Staat alles bezahlt hat, stimmt mit den Tatsachen nicht überein. Der Staat leistete genau bestimmte Beiträge, aber für alles andere mußten die Orden selbst aufkommen. So war z. B. die Auseinandersetzung des Ordens- und Weltklerus um die Leitung der Doctrinas vor allem eine wirtschaftliche; denn die großen Konvente, die Noviziat- und Bildungsstätten der einzelnen Provinzen beherbergten, lebten von Almosen, bzw. von den Überschüssen der Doctrina-Pfarrer. Andere Orden finanzierten ihre großen religiös-kulturellen Unternehmungen durch Haziendas oder Latifundien und den Verkauf ihrer Produkte, wie es uns François Chevalier für Mexiko [16] und Markus Mörner für die Jesuiten der La Plata-Region [17] nachgewiesen haben. Auch die Stellung der Mission und Kirche zur Sklaverei, auf welche in verschiedenen Beiträgen der Tagung aufmerksam gemacht wird, gehört in diesen Zusammenhang; denn die Sklaven wurden ja nicht nur für die Arbeit auf den Latifundien oder in den Bergwerken benötigt, sondern sie gehörten auch zum eisernen Bestand selbst der beschaulichen Frauenklöster (vielfach bis in die neueste Zeit, wenn auch mit anderen Vorzeichen). Auch die soziale Schichtung und Herkunft des Klerus, des Welt- und Ordensklerus, der Spanier und Kreolen, der Mestizen und selteneren Indianer, müßte einmal untersucht werden, ebenso ihre Bildung und ihr Wirken.

Solche Untersuchungen führen dann zu weiteren über das große Erziehungswerk der Kirche, die Schulen für Indianer und Spanier, die Handwerkerschulen und Kunstschulen, die Kollegien und Universitäten, die Mädchenbildung und Wirksamkeit der Schwestern und schließlich zum ausgedehnten kulturellen Schaffen der Missionare auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Tätigkeit in politischen, wirtschaftlichen, künstlerischen und literarischen Belangen [18]. Von hier aus stellt sich besonders vom 18. Jahrhundert an die große Frage, in wieweit die kirchlichen Organe und speziell die demokratisch ausgerichteten Frailes auf die Unabhängigkeitsbewegung einwirkten und welche Stellung sie im Unabhängigkeitskampf bezogen haben. Und schließlich muß endlich einmal der große Wandel im 19. Jahrhundert gründlicher untersucht werden, um zu erkennen, welche Ursachen in erster Linie für den Rückgang des religiös-kirchlichen Lebens im 19. und 20. Jahrhundert verantwortlich waren. Professor L. Nicolau *d'Olwer* führt dafür vier Gruppen von Ursachen an, die verfehlte Politik des Hl. Stuhles, die Auswirkungen der französischen Revolution und nordamerikanischen Unabhängigkeit, das Wirken der Freimaurerei und den Einbruch der protestantischen Missionen (408 ff.). Kaum eine dieser Ursachengruppen ist bisher gründlich untersucht worden, sondern es wurde einfach grob verallgemeinernd von der Dekadenz des 18. Jahrhunderts und vom Versagen des Klerus und der Missionare gesprochen und geschrieben.

Eine große Lücke der Forschung, die auf der Historikertagung in Washington weniger genannt wurde, betrifft endlich das eigentlich religiöse Anliegen der Mission und Kirche. Wohl besitzen wir seit Jahren vorzüglich Einzelstudien (wie z. B. das grundlegende Werk von Robert Ricard über die ersten Jahrzehnte der Mission in Mexiko oder die lokalen Kirchengeschichten von Cuevas für Mexiko

16 La Formation des grands domaines au Mexique. Terre et Société au 16e et 17e siècles. Paris 1952.

17 The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plate Region. The Hapsburg Era. Stockholm, 1953.

18 Gerade für diese Gebiete hat die Lokalgeschichte der einzelnen latein-amerikanischen Länder, ja selbst einzelner Landstriche, bereits reiche Vorarbeit geleistet, aber gerade diese Lokalforschung ist in Europa nur schwer oder überhaupt nicht zu erreichen, so daß zusammenfassende Berichte darüber von größtem Nutzen wären.

und von Vargas Ugarte für Peru etc.), aber es fehlt doch noch an zusammenfassenden Darstellungen wie auch an einzelnen Untersuchungen, sowohl für gewisse Landstriche als auch für gewisse Zeiten (speziell für das bisher arg vernachlässigte 18. Jahrhundert). Was die eigentliche Missionsmethode, speziell die Methode der religiösen Unterweisung vor der Taufe und nach der Taufe angeht, so besitzen wir hierfür schon zuverlässige Vorarbeiten [19]. Aber für das eigentlich christliche Leben, sowohl für die Organisation der Gemeinden mit ihren verschiedenen Einrichtungen (Bruderschaften etc.) wie für die Entfaltung des Gottesdienstes, des liturgischen wie des paraliturgischen, mangelt es noch bedenklich an entsprechenden Einzelstudien. Und wenn man heute gern und wohl mit Recht die missionarischen Anstrengungen der christlichen Gemeinden als Gradmesser ihres eigenen christlichen Glaubens und Lebens betrachtet, so sind wir bisher für die Jahrhunderte amerikanischer Kirchengeschichte nur auf einzelne Vermutungen angewiesen. Weder über den Missionsgeist der Gemeinden noch über das Laienapostolat wissen wir etwas Genaueres, obwohl in fast allen Chroniken eine Fülle von Einzelzügen dieser Art zu finden ist.

Wenn man sich alle die Wünsche und Anregungen, welche auf der Washingtoner Historikerkonferenz vorgebracht und die hier nach der spezifisch missionarischen Seite hin ergänzt wurden, vor Augen hält, so könnte einen das Gefühl beschleichen, es sei noch herzlich wenig und in manchen Belangen sogar nichts geschehen. Dem ist gottlob nicht so. Schon im Verlaufe der Darstellung konnte auf diese oder jene Neuerscheinung hingewiesen werden und wer irgendwie aufmerksam die Publikationen besonders in Amerika, sowohl in den Vereinigten Staaten wie in den lateinamerikanischen Republiken verfolgt, muß gestehen, daß bereits gute und vielfältige Vorarbeit geleistet wurde, besonders in den mannigfachen «Anales» oder «Revistas» der historischen Institute in den einzelnen Ländern, ganz abgesehen von den Monographien oder Dissertationen. Die große Gefahr ist nur die, daß der einzelne Forscher gar nicht mehr in der Lage ist, bei der Vielfältigkeit der Publikationen, alles zu übersehen. Daher dürfte, wie es Professor Castañeda anregte (536), die bibliographische Erfassung des bereits angehäuften Materials ein erstes Gebot der Stunde sein. Wir möchten in diesem Zusammenhang vor allem den dringenden Wunsch aussprechen, daß die grundlegenden Bände der «Bibliotheca Missionum» zur amerikanischen Missionsgeschichte, die P. Robert Streit O.M.I. in den Jahren 1924 und 1927 herausgab, durch Ergänzungsbände oder durch Neuausgaben derart verbessert werden, daß sie wieder als sichere und zuverlässige Führer dienen können. Und wenn auch die jährlich erscheinende «Bibliografia Missionaria» noch mehr als bisher die Neuerscheinungen in den amerikanischen Ländern selbst erfassen könnte, wären alle Benützer dankbar und es müßten keine neuen Bibliographien oder gar Zeitschriften dafür ins Leben gerufen werden.

---

[19] Es sei hier nur auf die grundlegende Arbeit von Joh. Specker SMB, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden, Schöneck/Beckenried, 1953, verwiesen, die aber, abgesehen von einer Fortsetzung für das 17. und 18. Jahrhundert, auch noch eine Vertiefung durch Heranziehung der pastoralen Anweisungen einzelner Bischöfe, durch Benützung der pastorellen Handbücher, der Ritualien, Confessionarien etc. und durch eine systematische Auswertung der Ordenschroniken und der Missionsbriefe erfahren müßte.

Missiologie et Adaptation missionnaire

A propos des deux ouvrages [1]

Par Henri *Bernard-Maitre* S. J., Paris

Incontestablement, l'un des principaux mérites des «missiologues» professionnels est d'avoir ramené vigoureusement l'attention des «missionnaires» sur la nécessité de l'adaptation en pays de mission. Sur ce point, ils ont parfois devancé, et toujours accompagné, l'enseignement des grands Papes «missionnaires»: Benoit XV, Pie XI, Pie XII.

A leurs justes revendications, ils ont assez fréquemment mêlé, des appréciations plutôt défavorables pour l'ensemble des «vieux missionnaires», coupables, à les entendre, d'avoir systématiquement négligé cette condition quasi-élémentaire de tout apostolat. Ces reproches sont souvent repris et amplifiés par les membres des clergés autochtones, surtout dans les anciens vicariats apostoliques promus au statut de diocèses proprement dits.

Deux gros ouvrages, récemment parus ou en voie de parution, nous paraissent fournir l'occasion de réviser, à la lumière de l'histoire, ces deux positions apparemment contradictoires, au point qu'on a pu quelquefois parler d'un divorce entre «missiologues» et «missionnaires».

I. L'adaptation missionnaire

Le Père Angel Santos Hernandez, jésuite bibliothécaire et professeur à l'Université Pontificale de Comillas (Espagne), docteur en philosophie et lettres de l'Université de Madrid (Section Histoire, 1942), docteur en «missionologie» de l'Université Grégorienne de Rome (1949), vient de dresser une sorte de «somme» de tout ce qui a paru sur l'*adaptation missionnaire*, spécialement depuis 1924 (Première Semaine de missiologie de Louvain). Sans avoir, semble-t-il, travaillé personnellement dans les missions étrangères, ce Père les a étudiées dans huit ouvrages de bonne tenue historique sur des Jésuites: au Pôle Nord, dans l'Alaska, à Anking (Chine), Jérôme Javier évêque élu de Cranganor à la fin du XVI^e^ siècle, Francisco Ros premier évêque jésuite de l'Inde. A partir de l'année 1957, il s'est consacré spécialement au problème général de l'adaptation missionnaire: les copieuses bibliographies, annexées à chacun des chapitres, témoignent de ses efforts et de ses succès. Grâce à lui, les lecteurs de langue espagnole disposent d'un instrument remarquable d'information qui leur rend accessible la substance de ce que s'est écrit sur le thème depuis une quarantaine d'années.

Est-ce à dire qu'il n'y a point d'omission? Nous n'oserons point l'affirmer. Les deux premiers tomes de l'*Histoire universelle des missions catholiques*, parus durant la rédaction du livre, auraient sans doute suggéré à l'auteur la manière

---

1 1° Angel Santos Hernandez S. J., *Adaptación Misionera*, 16 × 22 cm., 617 pages. Bilbao, El Siglo de las Misiones, 1958.
2° Les quatre tomes de l'*Histoire Universelle des Missions Catholiques*, dirigée par Mgr Delacroix et très abondamment illustrée. Tome I. Les Missions des Origines au XVI^e^ siècle; Tome II. ... aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles; Tome III. ... aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Tome IV. L'Eglise Catholique en face du monde non chrétien.

de caractériser les deux périodes nettement tranchées de l'apostolat de saint François Xavier; certaines perspectives historiques auraient aussi gagné à être inversées aussi: ce n'est point le P. de Nobili au Maduré qui a devancé le P. Ricci en Chine; mais au contraire Ricci a donné l'exemple à de Nobili. On aurait aussi aimé que des ouvrages fondamentaux, comme celui du Sardar Panikkar, *L'Asie et la domination occidentale du XV^e siècle à nos jours*, aient reçu un minimum de considération. Ce qui nous parait le plus regrettable, c'est que l'histoire de la controverse des rites chinois et malabares, qui nous est promise à plusieurs reprises, n'ait pas été traitée en même temps que celle de l'adaptation missionnaire; il en résulte de véritables disproportions et des raccourcis un peu trop simplistes: ainsi, en divers endroits, l'on passe sans transition des Instructions de la Propagande données en 1659, aux enseignements des grands Papes missionnaires du XX^me siècle, comme si, entre les deux, rien ne s'était produit de significatif!

En tenant compte de ces restrictions, il faut reconnaître que l'ouvrage du P. Angel Santos est des plus suggestifs. Après une définition commentée de «l'adaptation missionnaire» et un exposé sommaire de son application historique, il nous détaille son rayonnement dans les domaines les plus divers: culturel, philosophique, religieux, artistique, musical, canonique, liturgique, linguistique, «clérical» (le clergé autochtone). Tout cela est d'excellente venue, et nous achemine naturellement vers le dernier chapitre sur la nécessité actuelle de cette adaptation.

Chemin faisant, l'auteur n'a pas manqué de rencontrer les reproches que ses inspirateurs principaux («Seumois, Charles, Voss, Van Straelen, etc.» [p. 14]) ont proférés contre les «anciens missionnaires». Reconnaissons d'ailleurs qu'il a émoussé habituellement la pointe des boutades les plus cinglantes. Peut-être faut-il attribuer cette modération au désir de mettre en bonne lumière les mérites — tout de même incontestables — des divers Protectorats des missions (Patronato espagnol, Padroado portugais et même Protectorat français)! Le Père Lebbe, dont les connaissances historiques se limitaient forcément aux ouvrages du P. Huc, ne sert plus trop de protagoniste à la critique sévère de ses «adversaires».

Cependant les préférences de l'auteur apparaissent clairement, par exemple dans la controverse qui opposa le P. Van Straelen S.V.D. du Japon au P. Cras O.P. du Vietnam (p. 13—110). Ce dernier est dépeint ici comme un tenant de «l'européanisme» parce qu'il préconise l'enseignement des sciences et de la philosophie européennes aux non-occidentaux. Dans un autre domaine, analysé complaisamment lui aussi à la suite du P. Tempels pour la philosophie bantoue (p. 318—330), les plus nationalistes des jeunes Africains évolués, tout en étant flattés des éloges décernés à leur culture native, ne seraient probablement pas un peu mécontents de se voir presque ravalés à devenir des «objets de musée»! Ils préféreraient sans doute la position plus équilibrée de Monseigneur Yu Pin, qui revendique certes les immenses bienfaits de la culture chinoise, mais en reconnaissant que celle-ci a aussi beaucoup à gagner au contact de la civilisation occidentale.

De ce point de vue donc, le travail des «anciens missionnaires» se justifie, même si, par nécessité ou par conviction, ils ont été «adversaires» des rites et, par conséquent, dans une certaine mesure, des civilisations traditionnelles. N'est-ce pas le précédent Directeur Général de l'U.N.E.S.C.O., le Docteur Evans qui déclarait du Congrès de Pax Romana à Vienne (31 août—6 septembre 1958)! «Le monde catholique possède une expérience deux fois millénaire de la confrontation des diverses cultures dans un idéal identique, je dirais mieux, de

cette communion des diverses cultures dans une foi, qui en même temps les respecte, les anime et les transcende ... L'histoire des missions, parmi tous les peuples de la terre, témoigne d'un prodigieux effort de compréhension, d'adaptation, en même temps que de fidélité.»

Tel est aussi, au sentiment de l'historien M. André Latreille, le sens profond de la Controverse des Rites (dans le journal *Le Monde* du 21 octobre 1958):

«La méthode de l'Adaptation, si elle rend d'emblée la religion qu'apporte le missionnaire plus sympathique au milieu indigène, comporte le risque grave de contamination de la doctrine authentique par les philosophies païennes, de transaction équivoque avec des usages inadmissibles pour l'Eglise.»

II. Le déroulement de l'apostolat catholique

Les lignes que nous venons de citer ont été écrites à propos des deux premiers tomes de l'*Histoire universelle des missions catholiques.*

Il nous manquait encore en France, dit encore à ce sujet M. Latreille, un ouvrage digne de cette geste immense: le voici en cours de publication. Le maître d'œuvre, Mgr Delacroix, recteur de l'Université catholique de Lille, a su s'entourer d'une cohorte de collaborateurs ... L'ensemble est bien soudé et admirablement éclairé par une illustration et une cartographie riches jusqu'à la prodigalité ...

Et plus loin, en rappelant le tableau de l'œuvre missionnaire des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles que Monsieur l'abbé Jarry vient de retracer dans le tome XIX de la grande *Histoire de l'Eglise:*

... il expose avec une remarquable clarté la fameuse et interminable affaire des Rites. Cette affaire que Voltaire, si souvent loué comme historien des civilisations, a sottement rapetissée au niveau de «disputes» entre missionnaires rivaux, a une bien autre portée. Elle n'est qu'une phase d'un procès avec lequel les missionnaires de tous les temps et de toutes les sociétés se trouvent aux prises. Pour amener les païens au catholicisme, pour être sûr de les arracher à l'idolâtrie, faut-il exiger d'eux une rupture absolue avec les usages, toujours suspects d'être entâchés de superstition, de leur groupe social? Faut-il condamner en bloc toutes les manières de penser et les habitudes des indigènes? Ou bien n'y a-t-il pas un abus, et d'ailleurs une impossibilité, à arracher tout un peuple à son passé? Le missionnaire européen n'agit-il pas prudemment en s'efforçant de comprendre la mentalité du groupe comme il s'efforce de parler sa langue, de trier entre les coutumes pour permettre aux néophytes celles qui sont bonnes ou du moins tolérables?

Le *Tome troisième,* qui n'a pas encore été analysé par Monsieur Latreille, est consacré aux missions catholiques du XIX^e^ et de la première moitié de XX^e^ siècle. Il nous permet, croyons-nous, de donner une certaine réponse à ces graves questions. Toute sa *deuxième Partie* passe en revue les résultats positifs qui ont été obtenus dans les divers territoires: Amérique (J. Despont), Inde, Ceylan et Pakistan (P. Quéguiner), Péninsule indochinoise et Philippines (G. Cussac), Chine et Corée (A. Rétif), Japon (H. Mora), Afrique (J. Bouchaud), Océanie (Cl. Rozier), Indonésie (Mgr Mulders), Balkans et Proche-Orient (F. Combaluzier), Europe (J. Despont).

Contrairement aux affirmations des partisans de «l'adaptation missionnaire» à tout prix, ce tableau est assez réconfortant. Sans doute, depuis les condamnations pontificales du milieu du XVIII^e^ siècle, beaucoup de coutumes nationales ont été proscrites: «Non mala quia prohibita, sed prohibita quia mala», disait la Congrégation de la Propagande à propos de l'article *Chinois (Rites)* du P. Brucker dans le Dictionnaire de Théologie catholique (le seul vraiment documenté sur la matière, avec certains chapitre de l'*Histoire des Papes* de Pastor, s'appuyant d'ailleurs sur lui). Toute la *première Partie* du Tome troisième est destinée à nous montrer comment, néanmoins, l'œuvre apostolique a progressé.

Après un chapitre sur l'Aggravation de la Crise missionnaire (1800—1830: Mgr Delacroix) et un autre très bref sur le réveil sous Grégoire XVI (1831—1846: M. Lesourd), le Père A. Rétif nous fait profiter de sa connaissance approfondie des documents pontificaux pour nous décrire la période des explorations sous Pie IX (1846—1878) et la grande expansion des Missions sous Léon XIII (1878—1903) et saint Pie X (1903—1914). Tout cela ne donne certes pas l'impression qu'on ait alors piétiné sur place!

Un dernier chapitre du P. Rétif est consacré à l'avènement des jeunes églises sous Benoît XV (1914—1922), Pie XI (1922—1939) et Pie XII (1939—1958). C'est au milieu de cette période que s'est produit le changement capital d'attitude qui aurait dû, suivant les «missiologues», amener une sorte de révolution bienfaisante dans les anciennes missions. En effet, entre 1935 et 1939, la Papauté, par l'organe de la Congrégation de la Propagande, constata officiellement que la signification superstitieuse de certains rites s'était certainement laïcisée, au moins dans l'esprit des gouvernants et de l'*intelligentsia*. Elle jugea que le temps était enfin venu de supprimer les barrières jusque-là dressées. Désormais donc étaient levés tous les obstacles opposés, semblait-il, à la plus franche application de «l'adaptation missionnaire». Dans certaines jeunes églises, telles que celle du Japon, les conditions les plus conformes aux plans des «missiologues» se trauvaient ansi complètement réalisées. Qu'en est-il effectivement résulté? Mgr S. Delacroix nous le dit dans la Conclusion du Tome troisième (p. 405 et suiv.).

> Les dernières cent années constituent-elles le siècle le plus brillant de l'histoire des Missions catholiques? On l'assure communément, sans trop se soucier de rendre pleine justice au XVI^e^ siècle espagnol et portugais ... (p. 405).

> A la joie de ce succès de l'œuvre missionnaire, si grand qu'il risque de l'étouffer, il arrive qu'on oppose une perspective à vrai dire déconcertante. En effet, si considérable qu'ait été l'accroissement des catholiques dans les pays de mission, il est resté très inférieur à l'augmentation globale de l'humanité ... (p. 408).

Sans parler de la Chine rouge, de la Corée-Nord et du Vietnam-Nord, les restrictions imposées par l'Inde ne sont pas de bon augure. Même au Japon, qui a pourtant levé toutes les proscriptions officielles, le catholicisme ne progresse qu'à un rythme très lent, plus lent même que du temps des «anciens missionnaires» (cf. la revue *Eglise Vivante*, tome X, n° 3—4, mai—août 1958, p. 187 suiv.). Il semble donc que «l'adaptation missionnaire» ne soit pas la panacée infaillible pour une situation dont les observateurs clairvoyants s'efforcent de sonder les obscurités. Le *Tome quatrième* de l'Histoire universelle des Missions, consacré à *L'Eglise catholique face au monde du XX^e^ siècle*», nous apportera-t-il une solution plus efficace?

Conclusion

Ce Tome quatrième est divisé en six Parties:

1° L'Eglise et son œuvre de civilisation.

2° L'Eglise à l'œuvre au XX^e^ siècle.

3° Les forces vives du monde non-chrétien.

4° La division des chrétiens.

5° L'Eglise accueillante aux peuples non chrétiens.

6° L'Eglise partout en état de mission.

On y constate un changement d'orientation ou, comme on dit, de «problématique» qui semble désormais s'imposer.

«Ouverture de l'Eglise aux peuples non-chrétiens» est-il dit. C'est bien cela. Le point de vue des *civilisations* non-occidentales est désormais dépassé; celui qui s'impose est celui de la rencontre des *religions*.

Un optimisme systématique, murmurent certains, ne s'accorde guère aux dispositions montrées par les masses humaines qui restent toujours hors de portée des appels de l'Eglise catholique. Loin de se désagréger, l'Islam, le Bouddhisme, l'Hindouisme retrouvent sous nos yeux une telle vitalité interne que le déclin de l'Occident semble marquer leur renaissance. Sur la planète Terre, non seulement il y a toujours davantage de musulmans et d'infidèles, mais il devient plus difficile de les convertir à Jésus-Christ. La mission voit grandir la résistance de ses adversaires.

— Adversaires? Qui emploie ce mot montre son retard sur la génération présente. «Quand j'étais jeune, aimait à répéter Mgr de Guébriant, je croyais partir en Chine pour y braver le démon au cœur de son empire de mort. Aujourd'hui, on ne parle que de salut, voire d'état de grâce pour les infidèles.» La boutade du vieil évêque missionnaire portait loin. En ces quarante dernières années, une théologie de la mission est née chez les catholiques. Elle leur a révélé que l'évangélisation des masses païennes, innombrables comme les flots de l'océan, a perdu le caractère d'un sauvetage en toute hâte de naufragés arrachés au péril de la mer. L'apôtre ne doute plus qu'en pays non-chrétien il marche à la rencontre d'âmes déjà orientées, malgré la nuit de l'infidélité, vers l'unique arche de salut d'une humanité sans barrières de races ni frontières. (Mgr S. Delacroix, dans la Conclusion du *Tome troisième*, p. 411.)

Tout cela, les théologiens orthodoxes ne le nieraient point, un Bossuet pas plus que les autres, et le P. Anges Santos en rappelle les principes élémentaires dans son chapitre sur l'adaptation missionnaire sur le plan religieux. Mais ce qu'un Bossuet (et avec lui beaucoup d'autres) concèderait sur le plan *individuel*, il le nierait du point de vue d'une «économie» d'ensemble; quand il considère le déploiement des religions dans l'humanité, seule celle de l'Ancien Testament «serait avenue» vers celle de la Nouvelle Alliance. Dans l'attaque généralisée que mène aujourd'hui l'athéisme contre toute espèce de religion (aussi bien le Bouddhisme et l'Islam que le Judaïsme et le Christianisme), n'y a-t-il pas lieu de dégager des constantes communes à toutes? C'est ce que laisseraient entendre plusieurs des interventions du Pape Pie XII, approfondissant ainsi ce qui était couramment affirmé sur «l'adaptation missionnaire».

Linguistische Werke von Missionaren in Belgisch-Kongo. — Vom königlichen Kolonialmuseum in Tervuren ging uns in dankenswerter Weise der zweite Teil des umfangreichen Wörterbuches unseres Mitarbeiters P. G. *Hulstaert* M. S. C. zu (Dictionnaire Lomongo-Français. Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren [Belgique]. Sciences de l'Homme. Linguistique. Vol. 16, Tommes I et II, XXXII, 1950 pp., 1957). Auch wenn unsere Zeitschrift kein linguistisches Spezialorgan und ihr Herausgeber kein Linguist oder Afrikanist ist, verdient das gigantische Werk eines aktiven Missionars wenigstens eine kurze Anzeige. Es stellt, wie schon ein flüchtiges Durchblättern der doppelspaltigen Seiten offenbart, eine ungeheure wissenschaftliche Leistung dar, zumal diese unter der sengenden Hitze in der Nähe des Äquators vollbracht wurde. Der Verfasser begnügt sich ja nicht damit, die Bedeutung der Lomongo Wörter in Französisch und Niederländisch kurz wiederzugeben, sondern zu fast allen Ausdrücken bringt er ganze Sätze und Beispiele, die er in unverdrossenem Fleiß während seiner Missionspraxis gesammelt hat. Sie offenbaren den ungeahnten Reichtum einer afrikanischen Sprache mit einer Fülle von Feinheiten und zwar nicht nur für das materielle Leben, sondern für fast alle Äußerungen menschlichen Geistes. Die Sprache ist so reich, daß auf Grund solcher Vorarbeiten der Unterricht in den Seminarien von Französisch auf Lomongo umgestellt werden konnte. So ist das Lebenswerk P. Hulstaert's auch zu einer Ehrenrettung afrikanischer Sprachen geworden, von denen vielfach, auch von Missionaren, angenommen wurde, daß sie nicht fähig seien, tiefere geistige Auseinandersetzungen oder gar theologisch-religiöses Gedankengut wiederzugeben. Es ist aber auch ein wahrer Dienst am afrikanischen Volk des Mittleren Kongo, von dem zirka 1½ bis 2 Millionen diese Sprache als seine Muttersprache spricht. Seine Enkel, vielleicht sogar schon seine Söhne werden — wenn die heutige Welle der Europäisierung einmal verebbt sein wird — dem bescheidenen Missionar den Tribut ihrer Dankbarkeit dafür zollen, daß er den ungeheuren Reichtum ihrer Sprache aufgezeichnet, aufbewahrt und jeder andern Sprache als gleichberechtigt — wenn nicht in manchen Belangen gar als überlegen — ausgewiesen hat. Schließlich ist das Werk auch, da P. Hulstaert auf keiner Seite den aktiven Seelsorger verheimlichen kann, ein wertvoller Beitrag zur Frage der christlichen Terminologie, da auch diese immer wieder Berücksichtigung findet. — Mission und Wissenschaft, das heimatliche Belgien und der kommende Kongostaat, sie alle werden dem unverdrossenen Missionar und Forscher in Coquilhatville ihre dankbare Anerkennung nicht versagen. Und der wissenschaftlichen Leitung des Museums in Tervuren, die dieses Werk in so vornehmer und technisch einwandfreier Weise herausgab, gebührt dafür unser uneingeschränktes Lob. — In derselben Reihe des Museums von Tervuren und in derselben prächtigen Ausstattung erschien ein weiteres Wörterbuch eines Missionars: Ngombe-Nederlands-Frans Woordenboek – Dictionnaire ngombe-néerlandais-français (Ebd. L und 414 pp., 1958). Sein Verfasser, P. N. *Rood,* ist Missionar von Millhill und die von ihm untersuchte Sprache ist nordöstlich von Coquilhatville verbreitet. Er nennt sein Werk bescheiden «un petit dictionnaire», zu dem eine Reihe weiterer Missionare halfen und Beiträge geleistet haben. Nach einer kurzen grammatikalischen Analyse der behandelten Sprache folgt das eigentliche Wörterbuch, das allerdings im Gegensatz zu P. Hulstaert's Arbeit nur die Wortbedeutung wiedergibt, ohne diese nach verschiedenen Seiten hin zu illustrieren. Aber sicherlich wird auch dieses Werk, zumal auch in ihm die christliche Terminologie behandelt wird, der Mission unschätzbare Dienste leisten.

Beckmann

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. II D—G, XXXII S., 1924 Sp. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958.

Mit dem Erscheinen der Doppellieferung 41/42 liegt nun auch der umfangreiche zweite Band des neuen Nachschlagewerkes vor. Er bleibt durchwegs den bereits für den ersten Band festgestellten Richtlinien treu (Vgl. NZM 1957, 150, 1958, 156). Die Mission nimmt den Stichworten entsprechend einen angemessenen Raum ein. Speziell sei wieder auf die zusammenfassenden und die moderne Problematik kennzeichnenden Ergänzungsartikel (zu den Hauptartikeln) hingewiesen: Einigungsbestrebungen der jungen Kirchen, Erweckungen in den Missionen, Die Frau in der Mission und Frauenmission (der allerdings als notwendige Ergänzung wenigstens einen Hinweis auf die kath. Schwesternmissionsarbeit gefordert hätte), Gemeindeaufbau in der Mission (in dem auch das Problem der christlichen Dörfer zur Sprache kommt), Gesangbuch in den jungen Kirchen und Gottesdienst in den jungen Kirchen (wobei wohl in den Literaturangaben, nicht aber im Text selbst auf kath. Belange eingegangen wird). — Leider vermissen wir bei den Artikeln «Dämonen» und «Christl. Gewerkschaften» eine entsprechende Ergänzung für die Missionsverhältnisse. Über die Missionsarbeit, die protestantischerseits von einzelnen Ländern geleistet wird, orientieren kurz und sachlich Artikel über dänische, englische, finnische und französische Missionen, während von den Missionsfeldern die Mission unter den Eskimos (und Grönlands), in Ghana, Goa und Guyana behandelt wird. Beim Artikel «Goa» werden die verallgemeinernden Urteile dem Tatsachenbestand nicht gerecht, zumal neuere Forschungen, etwa die großen Quellenwerke von Silva Rego und P. Wicki, nicht einmal erwähnt werden. Dazu kommen eine Reihe Beiträge über einzelne protestantische und katholische Missionsgesellschaften und Missionare. Begrüßenswert ist gerade auch vom missionarischen Standpunkt eine stärkere Berücksichtigung der Ethnologie. Dadurch erhält die bereits sorgfältig gepflegte religionswissenschaftliche Ausrichtung ein noch konkreteres Gepräge und macht das Lexikon auch für Missionare und Missionswissenschaftler zu einem äußerst nützlichen Arbeitsinstrument. Beckmann

Rowley H. H. (ed.): *Eleven Years of Bible Bibliography.* The Book Lists of the Society for Old Testament Study 1946—56. 804 S. The Falcon's Wing Press, Indian Hills, Colorado (USA), 1957.

Es war ein glücklicher Gedanke, die elf Bücherlisten, die die Britische Gesellschaft für alttestamentliche Studien 1946—56 besprochen hatte, gesammelt vorzulegen und so weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Eigener Gebrauch zeigte, ein wie nützliches Instrument diese Sammlung ist. Man hat nicht nur die Titelangabe eines Werkes, sondern zugleich eine kurze Inhaltsangabe und eine Beurteilung von kompetenter Seite, die einem in der Entscheidung behilflich ist, ob ein Werk lesens- oder kaufenswert ist. Dabei ist der Horizont keineswegs etwa «insular» oder «angelsächsisch», sondern so weit und breit, international und -konfessionell wie die Bibelwissenschaft selbst.

Georg Schelbert

Tresmontant, Claude: *La doctrine morale des Prophètes d'Israel.* 198 Seiten, Editions du Seuil, Paris, 1958.

Der Titel des Werkes trifft nur seinen zweiten Teil (S. 57—197). Voran geht eine Einleitung über die biblische Metaphysik, ihre Struktur und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit, eine Zusammenfassung früherer Werke des Autors über dieses Thema. Er versteht darunter die biblische Welt-Anschauung (im Unterschied zu Theo-logie). Als ihre Grundaussage stellt er den Begriff (notion) der Schöpfung heraus. Das überrascht den mit biblischer Theologie Vertrauten; denn der Schöpfungsgedanke ist nicht eigentlich ein Leitgedanke der Bibel des AT. Treffliche Formulierungen wie: «Der erste Schritt biblischen Denkens besteht in der Anerkennung, daß die Welt nicht Gott ist ...» (S. 21)

oder: «Der erste Akt der biblischen Metaphysik ist die Entmythologisierung des Universums» (S. 23) treffen auf jene Stellen zu, die von Kosmogonie handeln, zumal Gen 1. Das Thema der Bibel des AT ist die Geschichte des Volkes. Vom Titel her hätte der Rezensent eine Darstellung der sittlichen Botschaft der einzelnen Propheten in geschichtlicher Perspektive erwartet. Es werden aber alle auf eine Fläche aufgetragen und gewisse Grundstrukturen herausgearbeitet. Der Verfasser ist mehr Philosoph als Exeget. Die biblischen Texte sind ihm Ausgangspunkt zu tiefen Erkenntnissen und Auseinandersetzungen mit Philosophemen der alten und neuen Geschichte, die bereichern, auch wenn man sie nicht immer eigentlich als biblische Gedanken der Propheten anzusehen vermag.

Georg Schelbert

Molin, Georg: *Lob Gottes aus der Wüste.* Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer (Chirbet Qumran). 67 S., Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1957.

Vor allem durch sein Werk «Die Söhne des Lichtes» (Wien, 1954) als Sachkenner ausgewiesen, hat Georg Molin die besterhaltenen Teile der Dankliederrolle aus Höhle 1 von Qumran, sowie einige ähnliche Dichtungen aus Kriegsrolle und Sektenregel in schöner, freier Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Dem besseren Verständnis dienen eine Einführung über Fundort, Funde, Stil und Gattung etc. der Lieder, Organisation und Lehren der Gemeinde von Qumran und ihr Verhältnis zum NT, sowie nachfolgende Erklärungen zu den einzelnen Kompositionen. Sie geben ein treffliches Bild von der Höhenlage der Religiosität der Gemeinde und von ihrer Nähe wie Ferne zu Jesus und Paulus. Wegen der notwendigen Freiheit der Übersetzung warnt der Verfasser allerdings mit Recht, auf ihr theologische oder religionsgeschichtliche Folgerungen aufbauen zu wollen. Daher wäre es wohl auch ratsamer gewesen in IV, S. 24, den Ausdruck Lügen-«apostel» zu vermeiden und wie etwa VI, S. 28, Lügen-«prediger» zu setzen, da ja in beiden Fällen dasselbe Wort (melizej kasav bzw. remijjah, [Sukenik, col. II, 31; IV, 7]) steht. NB. Die Transkription mewaqqer ist wohl Druckfehler für mevaqqer. S. 10).

Georg Schelbert

Karrer, Otto: *Biblische Meditationen.* 282 S., Verlag Ars Sacra, München, 1958.

Als eine Art Geburtstagsgeschenk legt Otto Karrer eine Sammlung von biblischen, d. h. genauer neutestamentlichen Meditationen vor. Sie waren zum Teil im «Christlichen Sonntag» erschienen. Sie kreisen um die zentralen Themen vom Vatergott, vom Herrn und seinen Jüngern, vom Erlöser und den Erlösten, von Geist, Kirche, Sakramente, Gottesdienst und Heiligung bis Auferstehung und Parusie. Vorangestellt ist eine Darstellung der Verwendung der hl. Schrift in der Kirche. Schon darin zeigt sich das alle Meditationen durchdringende oekumenische Anliegen, das ständige Gespräch mit den getrennten Brüdern und die dauernde Rücksichtnahme auf sie in Formulierung und Erklärung (z. B. in der Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, die u. E. allerdings noch nicht in der Weise spruchreif ist). Ebenso ist es Anliegen des meditierenden Seelsorgers, die Einheit der Schrift und die Einheit von Schrift und kirchlicher Tradition und Definition auf Schritt und Tritt zu zeigen und zu betonen. So kennzeichnet diese Meditationen neben Tiefe und Weite auch große Harmonie und Ausgeglichenheit — fast auf Kosten des zum Nachdenken aufrüttelnden Anstoßes und heilsamen Schockes des Schriftwortes selbst. Doch wer von den dargebotenen Schätzen nimmt, wird reicher von dannen gehn.

Georg Schelbert

Delacroix, Mgr S.: *Histoire Universelle des Missions Catholiques.* Vol. II, Les Missions Modernes (XVII^{e} et XVIII^{e} siècles). 421 pp. Librairie Grund Paris, Editions de l'Acanthe, Monaco 1957.

Mit großen Erwartungen nimmt man diesen zweiten Band der groß angelegten französischen Missionsgeschichte zur Hand, zumal er die bisher weniger bekannten und bearbeiteten Perioden des 17. und 18. Jahrhunderts zur Darstellung bringt. Und um es vorweg zu sagen, die kühnen Erwartungen werden im großen ganzen befriedigt, ja stel-

lenweise noch übertroffen. Ausstattung, Illustration und vor allem wiederum, wie im ersten Band, 35 prächtige Karten, meist nach alten Drucken, entsprechen würdig dem reichen Inhalt. Den Auftakt bieten die Beiträge von P. H. Bernard-Maitre, S. J., über die Missionen Chinas, Indiens und Hinterindiens, welche geschickt um die drei überragenden Missionare Ricci, de Nobili und de Rhodes gruppiert werden. Bern. de Vaulx schreibt aus sicherer Sachkenntnis die Anfangsgeschichte der neuaufkommenden französischen Mission in Kanada, im Vorderen Orient, in Indien und auf Madagaskar. Der Beitrag über Richelieu vom Duc de la Force fällt leider aus dem Rahmen des Gesamtwerkes — ein Panegyrikus ohne kritische Haltung! Die folgende Periode, deren markantestes Datum die Gründung der Propaganda-Kongregation 1622 ist, wird mit einem vorzüglichen Überblick über die Vorgeschichte und erste Einstellung ihrer römischen Missionszentrale durch P. Alb. Perbal, O. M. I., eröffnet, wobei wir nur bedauern, daß alles zu stark aus der Perspektive Msgr. Ingolis, des ersten, sonst hervorragenden Sekretärs der neuen Gründung gesehen wird. Die chinesischen Missionen nach 1644 zeichnen H. Bernard-Maitre und Prof. E. Jarry, während die indischen und hinterindischen Missionen von den Pariser Missionaren Quéguiner und Cussac mit guter Sachkenntnis behandelt werden. Leider gilt dasselbe nicht von dem Beitrag über die afrikanische Missionsgeschichte (1402—1789) durch J. Bouchaud, C. S. Sp., dem eine ausgesprochene negative Haltung zugrunde liegt, die ihrerseits wieder ihre Ursache in mangelhafter Kenntnis von Quellen und Literatur hat. Claude Lugon bemüht sich ernstlich, den südamerikanischen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts, speziell den Reduktionen Paraguays, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne allerdings klar erkennen zu lassen, daß die tiefste Ursache der Übel dieser Zeit in dem alles durchdringenden und belastenden Staatsabsolutismus Spaniens, speziell des 18. Jahrhunderts, zu suchen ist. Mexiko und die Missionen der Antillen, Kanadas und Nordamerikas finden durch Prof. Jarry eine abgewogene Darstellung, wobei speziell für die französischen Missionen eine Fülle neuer Erkenntnisse zu Tage tritt. (Leider wird jedoch im Teil über Mexiko die überragende Bedeutung der franziskanischen Missionskollegien nicht gesehen, und die Bezeichnung dieser Missionare als «religieux de la Propagande» [p. 319] zeigt, daß der Verfasser auch ihre Organisation und juristische Stellung nicht erkannt hat. Auffallend ist auch, daß die für diesen Zeitabschnitt besonders reiche nordamerikanische Forschung überhaupt nicht genannt und benutzt wurde.) Der letzte Teil des Bandes befaßt sich zusammenfassend und eingehender, als es in früheren Kapiteln bereits geschehen war, mit der heraufziehenden Krise in allen Missionen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. H. Bernard-Maitre behandelt den Zusammenstoß und Gegensatz zwischen portugiesischen Padroado- und spanischen Patronatsmissionen; die in ihrer grundsätzlich verschiedenen Haltung und Methode eine vorzügliche Charakteristik erfahren. Behutsam und vornehm zugleich legt Prof. Jarry die Problemstellung und Entwicklung des Ritenstreites in China und Indien dar, wobei er sich die Forschungsresultate und versöhnliche Haltung P. H. Bernard-Maitre zu eigen macht. Msgr. S. Delacroix zeichnet schließlich den Rückgang der Missionen in einer zusammenfassenden Schau, vor allem anhand der Artikelserie von P. N. Kowalsky, O. M. I., die 1955—1957 in der NZM erschien. (Der sachlich vorzügliche Beitrag von P. H. Bernard-Maitre über die Auswirkungen der Mission auf das europäische Geistesleben hätte wohl besser in einem andern Zusammenhang Platz gefunden. In diesem Abschnitt über die Krisis und den Rückgang der Missionen wirkt er etwas deplaziert. Überhaupt vermißt der kritische Leser da und dort die ausgleichende Hand des Redaktors, der nicht nur Wiederholungen, sondern auch widersprechende Zahlen oder Angaben hätte verbessern sollen.) Beckmann

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo de San Anton Muñon: *Das Memorial Breve acerca de la Fundacion de la Ciudad de Culhuacan und weitere ausgewählte Teile aus den «Diferentes Historicas originales»* («MS. Mexicain No. 74», Paris). Aztekischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann und Gerdt Kutscher. XXXIX/240 Seiten. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1958.

Es dürfte angebracht sein, den Autor etwas näher vorzustellen. Chimalpahin (= «der eilende Schild») Quauhtlehuanitzin (= «der aufsteigende Adler» oder «der Adler mit

den feurigen Pfeilen»; S. XI), ein Indianer aus altem mexikanischem Fürstengeschlecht wurde am 27. 5. 1579 zu Amaquemancan (heute: Amecameca, Provinz Chalco) geboren. Er hatte in den mexikanischen Klosterschulen eine sorgfältige Bildung und Erziehung erhalten und weist sich aus als erstaunlich guter Kenner von Bibel, aszetischer Literatur, Geographie, Geschichte und Astronomie. Nach seiner Ausbildung kam Chimalpahin im Alter von etwa 15 Jahren in die Landeshauptstadt Mexiko und wurde «Verwalter» (vielleicht Küster? Gerdt Kutscher sagt, wohl unzutreffend «Laienpriester»; S. XV) an einer Klosterschule. Dieses Amt scheint ihm genügend Zeit gelassen zu haben, um sich mit der altheidnischen und der frühchristlichen Geschichte Mexikos zu befassen. Gestorben ist Chimalpahin um das Jahr 1660. — Die meisten Werke (wenigstens fünf sind dem Namen nach bekannt) wurden in aztekischer Sprache geschrieben, nur eines in Spanisch. Der Herausgeber gibt pp. XVI—XXIV einen Überblick über die Schicksale der einzelnen Manuskripte. Dem vorliegenden Buch liegt ein Original-Manuskript der Nationalbibliothek Paris zugrunde, das mehrere Schriften Chimalpahins zusammenfaßt. Das «Memorial Breve» wird vollständig im aztekischen Urtext mit der (ersten) deutschen Übersetzung des bekannten verstorbenen Amerikanisten Prof. Walter Lehmann geboten, während andere Teile nur auszugsweise veröffentlicht werden. Das «Memorial Breve» umfaßt den Zeitraum von 670—1299, die übrigen Teile führen die Geschichte weiter bis zum Jahre 1630. — Der einzigartige Wert der vorliegenden Publikation kann natürlich nur von Mexikanisten voll und ganz erkannt und gewürdigt werden. Der Rezensent ist deshalb Prof. Dr. Georg Höltker für verschiedene wertvolle Hinweise, besonders auf dem Gebiete der aztekischen Sprache, zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Für den Missionshistoriker ist besonders bedeutungsvoll, daß Chimalpahin als christlicher Historiker auch die vorchristliche Zeit seines Volkes aus christlicher Sicht beschreibt. Den geschichtlichen Überlieferungen aus heidnischer Zeit fügt er christliche Glaubenswahrheiten ein, wie Erschaffung der Welt durch Gott (S. 134, 174), Adam als erster Mensch (S. 141, 175 ff.), Sintflut (S. 174, 215), Noe und die Arche (S. 175), Geburt Christi (S. 135), Dreikönige (S. 136). Für christliche Begriffe wird die spanische Sprech- und Schreibweise in den aztekischen Text aufgenommen, z. B. Dios (S. 21, 132), Jesu Christo (S. 21, 180), xpo (S. 5, 68), tt Jesu xpo = totecuyo («unser Herr») Jesus Christus (S. 5), cruz (S. 187) u. a. Diese Ausdrücke sind dem Verfasser so geläufig, daß er sie mit aztekischen Wortbildungspartikeln versieht, z. B. mit dem aztekischen Plural-Suffix -me. Göttertitel aus der heidnischen Zeit werden auf den christlichen Gott übertragen. (Vgl. P. Walbert Bühlmann, OFMCap., Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. Supplementa NZM I, Schöneck 1950.) Einer der höchsten aztekischen Götter Tezcatlipoca wird auch «tloque nauaque», «Herr des Mit und Bei», genannt. (Vgl. G. Höltker, Anthropos 1936, 223). So schreibt Chimalpahin (S. 131): tloque nauaque Jesu Christo = «Herr des Mit und Bei, Jesus Christus», wodurch er offenbar die Allgegenwart Gottes ausdrücken wollte. Vom aztekischen Abstraktum tecuyotl (Herrschaft) bildet Chimalpahin unter Voraussetzung des aztekischen Possessiv-Präfixes to- den neuen christlichen Terminus: totecuyo (abgekürzt: tt) Jesu Christo (S. 131) = «unser Herr, Jesus Christus». Den Turm von Babel nennt er yn tlachihuatepetl (= «künstlicher Berg»; S. 125). Dieser Name bezeichnete in heidnischer Zeit die Pyramide von Cholula. Den heidnischen Stammes- und Kriegsgott Huitzilopochtli nennt er (S. 156, 164) yn diablo huitzillopochtli. Solche Beispiele könnten nach Belieben vermehrt werden. Die angeführten mögen genügen, um zu zeigen, wie dieser Indianer-Historiker einerseits ganz im christlichen Gedankengut lebt und wie er anderseits auch bemüht war, dieses Gedankengut in die Sprache seines Volkes zu übersetzen. So ist auch die Missionswissenschaft dem Herausgeber und dem Verlag für diese wertvolle Publikation zu großem Dank verpflichtet. Specker

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, coligida e anotada por António da Silva Rego. *India*. 11° vol. (1569—1572), XLIII + 1008 S. (Mai 1955). 12° vol. (1572—1582), XXXVI + 941 S. (Febr. 1958). Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

Die Veröffentlichung dieser zwei sehr umfangreichen Bände durch den unermüdlichen Leiter des *Centro de estudos históricos ultramarinos* bedeutet für die künftige Geschichtsschreibung der indischen und überhaupt östlichen katholischen Missionen fraglos eine

überaus wertvolle Hilfe. Neben den vielen Dokumenten, die sich mit der Bekehrung im engeren und weiteren Sinne, mit der Karitas (Spitäler, Misericórdia) usw. befassen, sind es vier wichtige Gebiete, die den zwei vorliegenden Bänden ihren Stempel aufprägen: die sehr ausgedehnte Tätigkeit der Augustiner und Jesuiten, das zweite Konzil von Goa und die Thomaschristen (oder Syromalabaren). Im Bd. 11, S. IX—XIII, macht uns Silva Rego auf die bisher nicht genügend bekannte Tätigkeit und Bedeutung der Augustiner im Osten aufmerksam, besonders auf ihr Apostolat unter den Mohammedanern; seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ist allerdings ein deutlicher Rückgang festzustellen, der 1834 durch die Aufhebung aller Orden im portugiesischen Gebiet mit ihrem totalen Untergang endete, von dem sie sich bis heute nicht erholt haben, da es in der Gegenwart keine Augustiner in Portugal gibt. Bd. 11 enthält nun von S. 95 bis 833 das *Manual Eremetico da Congregação da India Oriental* der Augustinereremiten, eine Schrift, die P. Manuel da Ave-Maria als Provinzial 1817 auf Grund früherer gedruckter und ungedruckter Werke und aus Handschriften des Provinzarchivs *(Livro dos defuntos, Livro dos Concelhos* usw.) in sehr trockener, ganz sachlicher Art zusammenstellte; von anderer Hand wurden Nachträge bis 1834 eingetragen. Das erste Buch beginnt mit der Gründung der ersten Niederlassung im Jahre 1572 in Goa; wir erfahren die Namen der Provinziale, der zahlreichen Häuser, die im Laufe der Zeit entstanden, mit ihrer Geschichte — die meist parallel verläuft mit den Geschicken der portugiesischen —: beginnend mit Goa (wo 1600 das Frauenkloster S. Mónica entstand); es folgen Ormuz, Thâna, Cochin, Malakka, Makao, Maskat in Arabien, Mombaça in Ostafrika, Melinde, Bassein in Indien, Damão, Ugulim in Bengalen, Ispahan in Persien, St. Tomé-Mylapor, Kolombo, Basrah in Südmesopotamien (mit den sog. Johanneschristen), Georgien, Shirâz, Tranquebar, Siam usw. Im zweiten Buch erfährt man Jahr und Namen der von Europa geschickten Missionare, im ganzen bis 1834 etwa 70 Aussendungen (mit teilweise langen Unterbrechungen, besonders von 1732 an). Im dritten Buch endlich sind fast nach Art eines Menologiums die Eintritte im Osten verzeichnet (Herkunft der Kandidaten — viele aus dem Gebiet der Provinz selber —, Alter bei der Aufnahme, Lebenslauf, Ämter, Entlassungen, Austritte usw.). Verwandt mit dieser Schrift ist jene, die mit *Memórias da Congregação Agostiniana na India Oriental* betitelt und von P. Manuel da Purificação unterschrieben ist (nach 1700 verfaßt). Die *Memórias* enthalten u. a. Kapitel über Glaubenszeugen, Bischöfe, Gesandte aus dem Orden, ferner eine Liste von Bekehrungen von Vornehmen, die infolge der Missionstätigkeit der Mitglieder zustandekamen. Um den Einfluß dieses Werkes auf voriges *Manual* zu sehen, vergleiche man etwa Bd. 12, S. 4—5 mit Bd. 11, S. 103. Eine weitere Schrift über die Augustiner enthält 27 *Missões* (Aussendungen von Portugal) von 1572 bis 1629 mit anschließenden Kapiteln über die einzelnen Häuser und die Reise des P. Ambrósio dos Anjos im Jahre 1627 nach Gorgistão (Georgien) (S. 99—233). Genetisch hätten diese Berichte vor dem *Manual Eremitico* herausgegeben werden sollen. — Zur zweiten wichtigen Gruppe gehören die Briefe und Schriften der Jesuiten, im 11. Bd. ein paar Dokumente aus Quilon und Cochin, im 12. Bd. eine stattliche Anzahl (Litterae Annuae, mehrere Berichte aus der 1580 eröffneten Mission am Hof Akbars) und als Kernstück das Indische Summarium des Visitators A. Valignano (nach einer zeitgenössischen Abschrift des Brit. Museums). Dieses vermittelt uns in 40 Kapiteln (S. 470—638) einen tiefen Einblick in die Indische Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu mit ihren zahlreichen Niederlassungen und ihrer Tätigkeit auch in Japan, Makao, auf den Molukken und in Aethiopien (Kap. 4—18). Weitere Abschnitte handeln über die Regierungsweise, den Nachwuchs, Bekehrungsmethode usw. In dieser Fassung — es ist die dritte — wurde die Schrift im August 1580 abgeschlossen. — Zur dritten Gruppe gehören die Dokumente, die sich aufs 2. Konzil von Goa im Jahre 1575 beziehen (Akten und Beschlüsse, S. 288—317, Neudruck); auf S. 343—368 erfahren wir die Höhe der Gehälter des Klerus von Goa im Jahre 1576 (Neudruck nach Pissurlencar). — Zur vierten Gruppe endlich zählen wir die zahlreichen zerstreut liegenden Dokumente über die Thomaschristen, bei denen Mar Abraham immer stärker in den Vordergrund tritt. Eine summarisch gehaltene Schrift über diese Christen aus dem Ende des 18. Jahrhunderts (Lissabon, *Fundo Geral 33*), die vom Herausgeber mit Recht mit einer kritischen Bemerkung begleitet wird, beschließt den 12. Band (S. 851 bis 875). — Die Beschreibung der Handschriften, die Angaben über ihre Verfasser und auch Erklärungen evtl. Berichtigungen der Texte sind im ganzen dürftig, was der verdiente Herausgeber selber fühlte, indem er den Leser mit dem Satz zu versöhnen sucht:

«É necessário refrear o sonho, dominar a ânsia do *óptimo* e contentar-se com o *bom*» (12. Bd., S. X). Jos. Wicki S.J.

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente, réunie et annotée par Artur Basílio de Sá. INSULINDIA 5° vol. (1580—1595), XXXV + 566 pp. Lisboa, Agência geral do Ultramar, 1958.

Faisant suite aux quatre tomes précédents, ce volume nous apporte 49 documents, échelonnés entre 1580 et 1595, tous inédits, sauf le n° 48 (p. 277—346) qui reproduit trois relations imprimées dans un rarissime opuscule de 1735. Ce sont les missions dominicaines d'Orient en général (cf. n° 49 p. 347—535 d'après deux copies de 1679 et 1722) qui sont ici le plus copieusement traitées, et plus spécialement celles des îles Solor et Timor. L'on remarquera le n° 1, daté de Goa 14 septembre 1571, très court (p. 3—4), mais fort important, car il renferme le privilège, pour les dominicains de ces deux îles, de présenter le capitão à la nomination du Gouverneur de l'Inde. Le rapport du jésuite Antonio Marta, daté de Maluco 1588 (p. 89—129), à défaut d'un autre perdu de cette époque nous renseigne abondamment sur l'ensemble de l'histoire missionnaire de l'Insulinde. Plusieurs extraits de lettres proviennent du roi de Portugal; on y trouvera des informations, principalement sur Malacca, mais aussi sur d'autres pays (par exemple l'interdit porté de Madrid le 9 mars 1594, p. 223—224, contre le commerce entre Indes d'Orient et Indes d'Occident; de même, le privilège concédé aux jésuites le 26 février 1595, p. 240, pour le Japon). L'éditeur se plaint quelque part (p. X) de «cette terrible bureaucratie qui semble considérer le fait de microfilmer un document comme une sorte de viol, contre lequel il importe de se prémunir par la machinerie des règlements prohibitifs». Malgré cela, sa collecte est bonne; le Major Boxer lui a concédé gracieusement plusieurs pièces de grande valeur, entre autres une copie des *Informações* de Gabriel Rebelo publiées dans le troisième volume (n° 35) améliorant considérablement ce texte (p. XV—XVIII). Henri Bernard-Maitre S. J.

Laures, Johannes, S. J.: *Kirishitan Bunko,* A Manual of Books and Documents on the early christian Mission in Japan. Third, revised and enlarged edition. XXIV + 536 pp. Sophia University Tokyo 1957.

Daß ein wissenschaftliches Werk in englischer Sprache in Japan eine dritte Auflage erfährt, ist wohl nicht alltäglich und zeigt die wachsende Bedeutung und Anerkennung des Werkes selbst, aber auch das steigende Interesse an seinem Gegenstand, der Geschichte der Kirishitan-Zeit. Da auf die ersten Auflagen und Ergänzungen in dieser Zeitschrift früher nur kurz verwiesen wurde (vgl. NZM 1945, 148, und 1950, 142), sei diese dritte und, wie wir glauben, auch endgültige Ausgabe hier ausführlicher gewürdigt. Das Werk zerfällt in drei verschiedene, in sich abgeschlossene Teile. Der erste Teil (p. 1—126) bildet eine gründliche Darstellung der altchristlichen Druckereien in Japan und eine sorgfältige Bibliographie der bisher bekannt gewordenen Werke (nebst Ergänzungen über andere Japandrucke dieser Zeit in Manila, Rom und Mexiko). Nicht nur die Geschichte der Druckerei, deren Leiter und Mitarbeiter, sondern jeder Einzeldruck erhält eine sorgfältige Beschreibung (nebst Faksimile der Titelseiten). Wohl haben früher schon eine Anzahl Japanologen dieser Druckgeschichte ihre Aufmerksamkeit geschenkt und einzelne Funde beschrieben, aber diese Zusammenfassung früherer Forschungen wird durch so viele neue Funde und sorgfältige Einzeluntersuchungen ergänzt, daß sie wohl die beste Geschichte einer Missionspresse der alten Zeit bildet. Der zweite Teil (p. 127—165) gilt der Erneuerung der Japan-Mission im 19. Jahrhundert und zwar wiederum im Lichte der Presseerzeugnisse (es werden 57 Werke dieser Zeit genannt und wiederum sorgfältig beschrieben) aus den Jahren 1865 bis 1880. Die Darstellung schließt mit dem Jahre 1880, weil um diese Zeit, d. h. mit dem Tode von Msgr. Petitjean 1884, diese zweite Periode der Kirishitan-Presse durch die neue, chinesisch bestimmte christliche Terminologie abgelöst wurde, während Msgr. Petitjean, der glückliche Entdecker der Urakami/Nagasaki-Christen aus Liebe und Verehrung zu seiner Herde, welche noch in der Terminologie des 16. und 17. Jahrhunderts beheimatet war, der Kirishitan-Terminologie treu blieb. (Vgl. dazu auch die auswertende Studie von P. J. Laures, Das

kirchliche Sprachproblem in der neuerstandenen japanischen Mission. Mon. Nipponica III, Tokyo 1940, 630—636.) Gerade für diesen Teil wird der Historiker besonders dankbar sein, weil er infolge mangelhafter Vorarbeiten, viel geduldige Kleinarbeit voraussetzt. Der dritte und umfangreichste Teil (p. 167—500) dient vorab praktischen Forscherbedürfnissen, nämlich dem Nachweis der in europäischen Sprachen über Japan herausgegebene Berichte und Werke (von 1552—1957) in den verschiedenen japanischen Bibliotheken, speziell in der vom Verfasser selbst aufgebauten Sammlung der Sophia Universität in Tokyo. Dabei wird jedoch der Raum weit gespannt. Fast alle Werke zur japanischen Missionsgeschichte, also auch die, welche nicht direkt die Kirishitan-Zeit behandeln, werden aufgeführt. Für eine gesamte Bibliographie der Japanmission müssen allerdings immer noch die entsprechenden Bände der Bibliotheca Missionum zu Rate gezogen werden. Anderseits ist doch auch manche Ergänzung zu diesen Bänden im Kirishitan Bunko zu finden, speziell aus den im Westen schwer zugänglichen Zeitschriften, die im Fernen Osten erschienen sind. Für die Zeit von 1940 an hat P. Laures alle Werke und bedeutenden Artikel zur Missionsgeschichte Japans zu erfassen gesucht, so daß dieser Teil eine wertvolle Weiterführung der Bibl. Missionum ist. Als Ergänzung sei noch ein, allerdings als Privatdruck in Mexiko erschienenes, Werk genannt, nämlich Agustín Millares Carlo y Julián Calvo: Testimonios auténticos acerca de los Protomártires del Japón, México, Fondo Pagliai, 1954, CCXXXIX, 357 pp., nach einer Handschrift des Convento de S. Francesco in Mexiko, in der P. Mathias de Gamarra O.F.M. bis 1598 alle offiziellen Zeugenaussagen über das Martyrium von 1596 aufgezeichnet hatte. Zu No. 184 sei hinzugefügt: Joh. Beckmann, Der erste Japandruck in der Schweiz, «Schweizerisches Gutenbergmuseum» XXV, (Bern 1939) 149—157. — Als Anhang (Seite 501—514) werden noch die geographischen Karten über den Fernen Osten, speziell über Japan, so wohl von ausländischen (von 1550—1850) als auch von japanischen Kartographen (von 1666—1864) aufgeführt. Ein sorgfältiger Index erschließt den Reichtum dieser für jeden Missionshistoriker unentbehrlichen Bibliographie.

Beckmann

Sullivan, Julius, OFMCap: *The phoenix rises.* A Mission history of Guam. 231 pp. Seraphic Mass Association, 210 West 31 Street, New York 1, 1957

Der romantische Titel, die entsprechende Umschlagzeichnung, die weder am Anfang noch am Ende vorhandenen bibliographischen Angaben lassen einen mit gewisser Skepsis an die Lesung dieses Buches herangehen. Von den ersten Seiten an aber merkt man, daß man es mit einem ernst zu nehmenden Werk zu tun hat. Da und dort verstreut findet man die spärlich vorhandene, aber gut ausgenützte Literatur. Man kommt auch darauf, daß der Verfasser nicht nur das bischöfliche Archiv von Agana (Guam) durchgearbeitet, sondern wichtige Sachen auch im Kapuziner-Archiv auf Manila (81[1]), in der Kongreß-Bibliothek in Washington (17[1]) und im Jesuiten-Archiv in Rom (32) verifiziert hat. So erleben wir unter zuverlässiger Führung die wechselvolle Geschichte von Guam und der andern Marianen-Inseln, die Periode der spanischen Jesuiten (1668—1769), angeführt vom großen P. Sanvitores, die Periode der spanischen Augustiner-Rekollekten (1769—1898), welche nach der Aufhebung und Ausweisung des Jesuitenordens dort einspringen mußten, und dann die Periode der spanischen, z. T. auch deutschen und schließlich der amerikanischen Kapuziner. Die Verdienste der verschiedenen Vorgänger werden voll anerkannt. Ohne sie hätte der Phönix (der erste amerikanische und gegenwärtig noch wirkende Apost. Vikar, Mgr. Apollinaris Baumgartner, hat einen Phönix im Wappen!) nicht aus Feuer und Asche des zweiten Weltkrieges aufsteigen und die Marianen, heute praktisch ein ganz katholisches Land, zu solcher Blüte bringen können. Der Apost. Vikar schreibt selber im Vorwort, daß diese Vorgänger «besser bauten, als sie meinten». Man wird das wohl zum Troste vieler Missionare auch anderswo sagen können. Im Fall von Guam legt aber ein Ereignis das ganz klar zutage: während die Missionare im nüchternen Alltagsleben standen und ihrer heimatlichen Missionszeitschrift mehr von den Mühen und Schwierigkeiten, als von Erfolgen schrieben, kam 1929 der Apost. Visitator, P. J. Villalonga S. J., verbrachte eine Woche auf Guam und sagte beim Abschied: «Ich kenne viele Missionen. Vor allem bin ich vertraut mit unsern Jesuiten-Missionen auf den Philippinen und in Bombay. Aber ich muß mit aufrichtiger Genug-

tuung sagen, daß diese hier die beste ist von allen. Ich werde das auch in Rom sagen.» Daß der hohe Visitator, ein persönlicher Freund Pius XI., Wort gehalten hat, ging daraus hervor, daß bald hernach vom Papst 4000 Dollar ankamen für die Errichtung des Pfarrsaales in Agana (135—137). Interessant sind auch die Ausführungen über die einheimischen Priester. 1859 wurde der erste, Fr. Palomo, geweiht. Als die amerikanische Flotte 1898 Guam besetzte und die spanischen Augustiner vertrieben und dafür die protestantischen Missionare gerufen wurden, hat er eine Zeitlang allein für die Rom treue Herde Sorge getragen. Zu seinem 50. Priesterjubiläum wurde er von Pius X. zum päpstlichen Geheimkämmerer ernannt (99, 103, 124). Der zweite Priester aus Guam wurde erst 1938 geweiht, Fr. Duenas. Mit einem zwei Jahre nach ihm geweihten Mitbruder hat er in der bösen Zeit der japanischen Besetzung, wo alle Missionare deportiert waren, mit großem Eifer die Gläubigen betreut. Am 12. Juli 1944, kurz vor der Rückkehr der Amerikaner, wurde er von den Japanern enthauptet. Das später gebaute Kleine Seminar auf Guam ist nach ihm benannt (148, 160—168, 189). Wir freuen uns sehr an dieser Darstellung. P. Walbert Bühlmann

Mensaert, Georges, O.F.M.: *Les Franciscains au service de la Propagande* dans la Province de Pékin, 1705—1785. Extr. Archivum Franciscanum Historicum, 51, 1958. 79 pp. Coll. S. Bonaventurae (Firenze), Brozzi-Quaracchi.

Durch diese sorgfältige, durchwegs auf ungedruckte Quellen sich stützende Arbeit, erschließt der Herausgeber der «Sinica Franciscana» missionsgeschichtliches Neuland. Von einer Missionsarbeit der Franziskaner in der Provinz Hopei (oder Peking) wußte man bisher herzlich wenig. Nun liegt die Darstellung vom Werden und Wachsen der franziskanischen Christengemeinden im Süden dieser Provinz vor, angefangen von den eifrigen Gründungsvorstößen eines P. Carolo Orazi, über den Organisator des geheimen Apostolates während der Verfolgungen, J. A. Boucher, bis zum praktischen Erlöschen franziskanischen Apostolates nach der allgemeinen Verfolgung von 1784. Die Geschichte dieser 80jährigen Missionstätigkeit weist heroische Züge auf, aber auch eine tiefe Tragik, da sich auch hier auf kleinstem Raum der Zusammenstoß zwischen portugiesischem Padroado und Propaganda-Missionen inmitten blutiger Verfolgungen von Seiten der chinesischen Behörden abspielte. Er spiegelt sich wider in den zähen Verhandlungen um den Teilungsvertrag von 1744 bis zum Austausch der Gebiete in Hopei mit jenen des Padroado, bzw. der Jesuiten, in der Provinz Hukuang von 1819. Beckmann

Alegre, Francisco Xavier, SJ: *Historia de la Provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España.* Tomo II. Libros 4—6 (1597—1639). Nueva edición por Ernest J. Burrus S. J. y Felix Zubillaga S. J. XXXII/13*/747 pp. Bibliotheca Instituti Historici S. J. Vol. XIII. Roma 1958.

Dieser 2. Band der «Geschichte der Jesuitenprovinz in Neuspanien» umfaßt die Jahre 1597—1639. Alegre berichtet Jahr für Jahr gewissenhaft, was er für bedeutungsvoll hält. Mit Recht würdigt er ganz besonders die Pionierarbeit der Jesuiten im nordwestlichen Grenzgebiet Mexikos (Sinaloa) bis hinauf nach Kalifornien, wo blühende Missionen entstehen, aber auch Rückschläge nicht ausbleiben (z. B. Aufstand der Tepehuanes pp. 270 ff.). Neue Arbeitsgebiete eröffnen sich den Jesuiten auch in Honduras, Guatemala, Nicaragua, Yucatán, ja sogar in Neu Granada. Auch die Tätigkeit an den Kollegien wird gebührend behandelt. Quellen, die Alegre nur auszugsweise zitiert, werden von den Herausgebern z. T. im vollen Wortlaut des Originals eingefügt (z. B. pp. 75 ff.). Obwohl dieser Band mehrheitlich von der eigentlichen Missionsarbeit berichtet, erfahren wir leider recht wenig über die Missionsmethode und über verschiedene Fragen, die uns heute sehr interessieren würden wie etwa die Zusammensetzung der Studentenschaft an den einzelnen Kollegien. War nur das Kolleg von Tepotzotlan den Indianern zugänglich? Gab es an den andern Kollegien auch Mestizen und Indianer? Die Frage der Befähigung der Indianer für das Priestertum wird von Alegre nirgends berührt, hingegen befindet sich diesbezüglich im Appendix ein aufschlußreiches «Memorial de la importancia del Collegio de Indios de Tepotzotlan» (Dok. 15, pp. 559—561). — Die Herausgeber

haben auch diesen Band außerordentlich gründlich kommentiert und mit einer Reihe von wertvollen Beigaben bereichert. In der Einführung z. B. werden für den Zeitraum von 1597—1639 die Vizekönige, Erzbischöfe und Bischöfe und die Provinziale der mexikanischen Jesuitenprovinz zusammengestellt (8*—11*), woran sich dann eine Ordensstatistik über den gleichen Zeitraum anschließt. In einem Anhang von mehr als 200 Seiten werden schließlich 32 Dokumente z. T. auszugsweise, z. T. im vollen Wortlaut veröffentlicht, die wertvolle Ergänzungen zum behandelten Zeitraum bieten. Die meisten dieser Dokumente werden später nochmals in den «Monumenta Mexicana» veröffentlicht werden. Das Register (689—747) ist recht ausführlich, nur hätten wir es begrüßt, wenn Personen-, Orts- und Sachregister getrennt worden wären. Specker

Bühlmann, Dr. P. Walbert O. F. M. Cap.: *Feuer auf Erden,* Lebensbilder von acht Kapuzinermissionaren. 171 pp. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn. Thomas-Verlag, Zürich 1958.

Mit diesem Buch stellen die Kapuziner acht Missionarsgestalten an den Anfang ihrer Buchreihe: Franziskanische Lebensbilder. Es sind: Der hl. Fidelis von Sigmaringen, Martyrer (1577—1622), P. Ignazio Brughera von Ispra (1880—1935), Bischof Salvator Walleser (—1946), P. Werner Huber von Hochwald (—1928), P. Theophil Ruderstaller von Ostermiething, Martyrer (1906—1946), Dr. med. P. Felix Josef Kathan von Augsburg (1860—1935), P. Charles von Ploemeur (1870—1941), P. Marcelino Canyes von Castellvi (1908—1951). Ihr Geburtsland ist Deutschland, Italien, die Schweiz, Frankreich und Spanien, ihre Wahlheimat Brasilien, China, Ost-Afrika, Chile, Indien und Kolumbien. Sie waren Kapuziner, Priester und Missionare, aber auch Juristen, Ärzte und Wissenschaftler, und vor allem auch Menschen. Die wesentlichen Ideen, die die Missionsarbeit leiten (die grundlegende Bedeutung des Gebetes, einheimische Kirche, der notwendige Beitrag der Wissenschaft usw.) erhalten in diesem Buch am lebendigen Beispiel eine gute Illustration. Bruno Holtz

Carrouges, Michel: *Charles de Foucauld,* Forscher und Beter. 371 S. Verlag Herder Freiburg 1958.

Das Buch will das Werden und die innere Gestalt Père de Foucaulds in ihrer geistigen und geistlichen Eigenart nehebringen. Es ermöglicht, den teilweise verworrenen und launisch anmutenden Werdegang des von großer Leidenschaft erfüllten Mannes in seiner inneren Folgerichtigkeit zu erfassen, von den ‚Freuden auf Stube 82' über die aufregende Marokkoreise und das schwere Ringen um die richtige Gestalt der eigenen Sendung bis in die Problematik der letzten Jahre, worin die geistliche Berufung in gewisser Spannung zur nationalen Verwurzelung Père de Foucauld's zu stehen scheint. — 16 Bildtafeln und eine übersichtliche Karte geben dem Text kräftiges Relief. Das Buch wirkt durchaus stark und vermittelt tiefgehende Impulse. Es wird insbesondere den Missionar zu erneuter Überprüfung seines beruflichen Standpunktes führen und die allfälligen paternalistischen Anschauungen in ihren Wurzeln zu treffen vermögen. — Doch ist das Buch vielleicht zu sehr ‚Standardisierung' geworden, indem es die innere Spannungsbreite dieser vielschichtigen Persönlichkeit allzusehr auszuebnen und moderner Geistigkeit anzugleichen sucht. Wenn also die vorliegende Arbeit gewiß kein geringer Dienst an der Sache Christi darstellt, so wartet man doch noch auf eine kritische Biografie und charakterliche Zeichnung dieser dynamischen Missionarspersönlichkeit (etwa im Geiste J. Frederike Görres oder H. U. v. Balthasars), welche gerade in der menschlichen, religiösen und nationalen Gebundenheit das Überfließende übermächtiger Sendungsgnade sichtbar macht. L. Schelbert SMB

Rachelli, P. Candido, O. F. M.: *Il Lebbrosario di Mosimien* (Tesi di laurea, Pont. Inst. Miss. Scient. de Prop. Fide), 80 pp. (Estr. «Le Venezie Francescane», 1956, 1—4) Ed. Missioni Francescane, Padova.

Vorliegender Teildruck einer Dissertation am missionswissenschaftlichen Institut der Propaganda behandelt das Leben des Gründers des Aussätzigenheimes von Mosimien

(in dem Grenzgebiet Tibets und der chinesischen Provinz Szetschwan), P. Placido Albiero, O. F. M. (1873—1945). Anhand der reichen Archivbestände des Ordens wird zuerst das Wirken des Missionars in Hankow und dann seine seit 1930 einsetzende Tätigkeit für die Aussätzigen im weit entlegenen Tal von Mosimien geschildert, wo es ihm im Verein mit den Franziskaner Missionaren Mariens gelang, eines der herrlichsten Werke neuzeitlicher Karitas in China auf- und auszubauen. Ein solches Leben im Dienste der Mission und Karitas der Vergessenheit entrissen zu haben, verdient anerkennenden Dank.

Beckmann

Follereau, Raoul: *Vagabund der Nächstenliebe.* Aus dem Französischen übersetzt von L. Haertl. 216 pp. Verlag Herder Freiburg, 1958.

Das Ziel dieses aufrüttelnden Buches ist es, alle Menschen auf die Not und das Elend aufmerksam zu machen, in dem heute noch 10—15 Millionen Aussätzige leben, und zugleich zu zeigen, daß nicht die Krankheit an sich das Schlimmste ist für die von der Lepra Befallenen, sondern die damit verbundene Ächtung. «Aussatz ist keine Krankheit — er ist eine Schande» (p. 106). Dies ist auch der Grund, weshalb 80 Prozent aller Aussätzigen keine Pflege erhalten; sie fürchten sich, ihre Krankheit zu zeigen und verstecken sich deshalb. Heute, da man weiß, daß nicht jeder Aussatz ansteckend ist und bei rechtzeitig einsetzender Behandlung auch in kurzer Zeit heilbar ist, muß diese Diskriminierung mit allen Mitteln bekämpft werden. «Menschen wie die andern» — wie es der Titel des französischen Originals sagt — sollen sie werden. Auch sie sollen ihr Recht auf Freiheit und Arbeit trotz ihrer Krankheit behalten, wenn eine zeitlich beschränkte Isolierung nicht unbedingt erfordert ist. Ihre Menschenrechte sollen in vollem Umfange gewahrt bleiben; auf keinen Fall sollen sie nach ihrer Heilung noch das ganze Leben lang als «Aussätzige» behandelt werden. Darum fordert der Verfasser von den Vereinigten Nationen ein internationales Statut, das die Rechte der Leprakranken garantiert, welches keine andern Rechte sind als jene, auf die alle Menschen Anspruch haben. (Dieses Gesuch ist im Anhang abgedruckt.) — In über hundert kurzen, ausgezeichnet geschilderten Berichten erzählt Follereau von seinen Besuchen in fast allen Leprosenheimen der Welt. Stätten tiefsten Elendes, ja der Grausamkeit, aber auch Werke aufopfernder Nächstenliebe werden da gezeigt. In einigen Gebieten zeigen sich auch schon die ersten Früchte dieser menschenwürdigeren Behandlung: das Vertrauen zum Arzt nimmt zu, der Schreck vor dem Aussatz verflüchtigt sich, viel mehr Kranke stellen sich zur Pflege ein, die Heilungen werden zahlreicher. «In fünfzig Jahren kann die Lepra besiegt sein. Es hängt nur von unserem Mut und unserem guten Willen ab» (p. 204).

A. Züger SMB

Couturier Charles, S. J.: *Chine, où vas-tu?* Bilan de la révolution chinoise (1905—1957). Collection «Omnes Gentes», 268 pp. Editions Fleurus, 31—33, rue de Fleurus, Paris 6e.

Après la lecture de ces pages si émouvantes, on se pose spontanément la question qui fait le titre de l'ouvrage: «Chine, où vas-tu?» Et la seule réponse que l'on peut donner est: vers l'esclavage. L'auteur l'indique d'ailleurs dans sa conclusion: «La réduction des personnes à la dimension d'animaux producteurs, la dénaturation radicale du peuple: tel est le paradis proposé par Mao-Tse-tung» (p. 256). «Les masses savent désormais, de la façon la plus indubitable, que le Parti ‚les tient par les cheveux', qu'elles n'ont aucune faveur à attendre, qu'elles sont condamnées, sous une forme ou sous l'autre, au travail forcé à perpétuité» (p. 257). Cette conclusion est pleinement confirmée par les dernières nouvelles qui nous parviennent de Chine sur les «communes populaires». — Dans la première partie, intitulée «Ebullition», l'auteur nous montre en des chapitres succints l'évolution politique, économique, sociale et religieuse de la Chine de 1900 jusqu'à la victoire des communistes. Dans la seconde partie, qui a pour titre «L'Etoile sombre», il nous fait voir, avec citation de journaux communistes, surtout du fameux «Journal du Temple», à l'appui, la transformation, la dégradation, l'exploitation, l'avilissement du peuple chinois par les communistes, dans tous les secteurs de la vie privée et de la vie publique. Il est regrettable que la lutte menée contre l'Eglise ne soit traitée que d'une manière générale; on aurait aimé quelques détails. —

Livre à lire et à diffuser, parce que, de façon éclatante, il nous montre le vrai visage du communisme chinois. Et il est à souhaiter qeu tous ceux qui tiennent encore à leur liberté personnelle en tirent les coséquences. Louis Andrès

... *But Not Conquered,* edited by Rev. Bernhard T. Smyth (216 Seiten und 17 Bildtafeln), Browne And Nolan Limited, Dublin 1958.

Im Jahre 1948 hatte die Missionsgesellschaft St. Kolumban (Irland) 120 Missionare in verschiedenen Gebieten Chinas. Sechs von ihnen berichten hier über ihre Begegnung mit dem Kommunismus. Ein Kapitel Kirchengeschichte von ergreifender Größe rollt ab: die satanischen Methoden der roten Machthaber im Kampfe gegen das Christentum, der Glaubensmut und der treue Einsatz der einheimischen Katholiken, die Leiden, Ängste und Verhöre der Missionare. Und dann das traurige Ende mit der Ausweisung der Hirten, die sich sorgen um die verlassene Herde und auf die ersehnte Rückkehr hoffen. Denn die Kirche wird alle Verfolgungen und Bedrängnisse überstehen — «bekämpft kann sie werden, besiegt aber nie» (Pius XII.). A. Rust

Chaigne, Louis: *Revêtue des Armes de Lumière,* Mère Marguerite-Marie du Sacré-Cœur. 146 pp. Desclée de Brouwer, Bruges 1958.

Eine echte, mit frischem Esprit geschriebene Biografie einer großen Ordensfrau. 1830 am 17. April geboren, wird Léontine Jarre in die harte Schule göttlicher Erziehungsart genommen, worauf diese starke Seele mit vollendeter ‚docilité à la grâce' (7) antwortet. In dieser absoluten Anschmiegung an die göttlichen Fügungen wird sie zur tatkräftigen Mère Marguerite-Marie, zu einer prägenden Persönlichkeit, die ihre vorläufig kleine Gemeinschaft — ein neuer Zweig am starken Baum des Karmel — das Schwierigste zu lehren vermag: ‚qu'elles unissent toujours la contemplation à l'action' (109). Am 30. Mai 1892 stirbt sie herb und klarsichtig wie sie es im Leben war. — Mit merklicher Sorgfalt macht der Autor die eher schmale Tatsachenbasis dieses Lebens sichtbar. Und es sind die Vorzüge des Buches, daß der innere Werdegang und die Sendung dieser großen Christin auf dem Hintergrund der Formkräfte ihrer Zeit gesehen werden, daß die packende Herbheit der Gestalt nicht retouchiert wird, und daß die missionarische Strahlungskraft ihrer Gründung bis in die heutigen Tage hinein verfolgt wird. Eine wertvolle ‚Chronologie' am Schluß des Buches stellt die Gestalt in die umfassenderen spirituellen und politischen Zusammenhänge.. L. Schelbert SMB

Lopez, Fr. Raymundus, O.F.M.: *De probatione obitus alterius coniugis* in ordine ad novum matrimonium ineundum. 254 pp. C.A.M. Neapoli 1958.

Es ist ein durchaus praktisches Thema, das hier in wissenschaftlicher Arbeit zur Darstellung kommt, geht es doch um ein Grundprinzip des Eherechtes, die Unauflöslichkeit. Die beiden Weltkriege, die Flüchtlingsströme usw. haben in Bezug auf Verschollenheit von Ehegatten und Wiederverheiratung so viele Fragen aufgeworfen, daß eine zusammenfassende Darlegung nötig wurde, nicht bloß für den Wissenschaftler, sondern auch für den Seelsorger in der Praxis. In drei Kapiteln wird die historische Seite der Frage behandelt, wobei eine Fülle von Quellenmaterial und Literatur verarbeitet ist. Im letzten Kapitel wird die heutige Gesetzgebung dargelegt. Es stellen sich vor allem folgende Fragen: Verhältnis von alter Gesetzgebung und CIC; wer ist zuständig für die Untersuchung, ob der Ehegatte noch lebt; wie ist dabei vorzugehen; welches ist die Beweiskraft der offiziellen Dokumente, Zeugen, Praesumptionen, Indizien; welche Sicherheit muß erreicht werden, bevor eine neue Ehe erlaubt werden kann? — Wenn auch die Arbeit nicht ausdrücklich auf die Missionsverhältnisse zu sprechen kommt, werden doch auch die Missionare daran eine gute Hilfe haben, da gerade ihnen oft solche Fragen vorgelegt werden. — Dringend zu wünschen wäre eine bessere und übersichtlichere Aufteilung der Kapitel, die Lektüre und Studium bedeutend erleichtern würde. So hat z. B. das vierte Kapitel auf 46 Seiten keine deutlich herausgehobene Unterabteilung. — Dieser Wunsch soll der guten und wertvollen Arbeit keinen Eintrag tun. P. Frid. Stöckli, SMB

I. Eranos-Jahrbuch 1956. Bd. XXV: *Der Mensch und das Schöpferische.* II. Eranos-Jahrbuch 1957. Bd. XXVI: *Mensch und Sinn.* Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Rhein-Verlag, Zürich, 1957, 1958.

Nun liegen schon der 25., ja der 26. Band der Eranos-Jahrbücher vor. Fast seit Gründung unserer Zeitschrift wurde immer wieder auf den großen Wert und die große Leistung der Eranos-Tagungen, die in diesen Jahrbüchern ihren Niederschlag finden, hingewiesen. Sie bilden einen wertvollsten Beitrag sowohl bezüglich religionskundlicher Materialsammlung, wie auch zum Verständnis fremder Religionen, was für jeden Missionar und erst recht Missionswissenschaftler von so großer Bedeutung ist. Es ist nicht möglich, auf kleinstem Raume alle Beiträge dieser Bücher zu würdigen, aber die Untertitel der beiden Bände zeigen, in welcher Richtung sich die Themen der neuesten Tagungen bewegt haben. Im allerletzten Jahrbuch hat Dr. Joseph Walter Corti, Zürich, die Idee einer platonisch orientierten Akademie für unsere Zeit, für die er seit Jahren wirbt, auch auf dem Eranos dargelegt. — Der gläubige Christ weiß, daß es für ihn persönlich und für unsere Zeit um ernste «Entscheidung», nicht nur um ein unverbindliches «Glasperlenspiel» geht. Ebenso aber anerkennt er die sachliche Beschäftigung mit allen Fragen religiöser Erfahrung bei den verschiedenen Völkern im Verlaufe der Zeiten und in diesem Sinne kann er der Herausgeberin der Eranos-Jahrbücher für die große geistige Leistung dieser letzten 25 Jahre nur dankbar sein und auf den Wert dieser Jahrbücher hinweisen. G. Frei

Mircea Eliade: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.* 472 Seiten. Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart, 1957.

Die Fragen der natürlichen Mystik, sowohl des zentralen mystischen Bewußtseinwandels, wie auch die damit verbundenen Probleme der Ekstase und der körperlichen Begleiterscheinungen treten immer stärker ins Bewußtsein auch der christlichen Religionspsychologen. Die empirischen Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und die Experimente mit gewissen Drogen, wie z. B. Mescalin, geben uns eine neue Grundlage zum Verständnis und zur Beurteilung mancher Vorgänge, von denen Ethnologie und Religionskunde uns melden. Eliade hat im vorliegenden Werk eine so umfassende und tiefgründige Darstellung des Schamanismus und der entsprechenden Initiationen geschaffen, wie wir sie bisher noch nicht kannten. Man kann die Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und tiefgründige Interpretation der Phänomene nicht genug bewundern. Nicht nur Religionspsychologen und Missionare, sondern auch Tiefenpsychologen, Parapsychologen und alle, die sich für die Randgebiete des Seelenlebens interessieren, seien auf dieses umfassende Werk hingewiesen. G. Frei

Köster, Hermann: *Symbolik des chinesischen Universismus* (Heft 1 von «Symbolik der Religionen», herausgegeben von Ferdinand Herrmann), 104 Seiten, Anton Hiersemann, Stuttgart 1958.

Der erste Band des großangelegten Werkes «Symbolik der Religionen» gibt eine gründliche, reichhaltige Einführung in die Ideenwelt Chinas. Schon von den ältesten Zeiten an dachten sich ja die Chinesen das ganze Universum, Himmel und Erde, Geister und Menschen, Raum und Zeit, Natur und Geist, in einer einzigen, harmonischen All-Einheit. So kam es, daß das äußere Naturgeschehen zum symbolhaften Ausdruck für die eigentlichen Weltkräfte Yin und Yang wurde. In Tieren, Pflanzen und Gegenständen, in Zahlen und Kalendertagen, in Riten und Kultgebräuchen wurden Wirklichkeiten gesehen, die auch den Verlauf des menschlichen Lebens beeinflussen. Dem tieferen Sinn des Kosmos zu entsprechen und so die Harmonie im Weltganzen zu bewahren, das ist die Aufgabe des Herrschers und des Menschen überhaupt. Köster leistet mit dieser Abhandlung einen bedeutsamen Beitrag zur Geistesgeschichte des alten Kulturreiches.
A. Rust

Schlötermann, Heinz: *Mystik in den Religionen der Völker* (Reihe «Glauben und Wissen» Bd. 19), 126 Seiten, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1958.

Es ist ein eitles Unternehmen, auf wenigen Seiten auch nur einen Überblick über das unermeßliche Gebiet der Mystik bieten zu wollen. Zu allen Zeiten gab es ja Menschen, die mit Hilfe der geist-seelischen Kräfte und körperlicher Kasteiung die Verbindung mit dem Göttlichen erstrebten. In neun Kapiteln von je 10—20 Seiten wird die indische, chinesische, buddhistische, japanische, griechische, gnostische, christliche, islamische und deutsche Mystik behandelt. Daß die Auswahl der behandelten Länder und der angeführten Autoren nur unvollständig sein kann, liegt auf der Hand. Mystik wird zudem öfters in einem unbestimmten und stark erweiterten Sinn genommen, so etwa wenn Albert Schweitzer als Kronzeuge der Paulusmystik auftritt (cf. S. 79 f), oder wenn Fichte und Hegel ‚zu Verkündern einer tief mystischen Philosophie' gemacht werden (S. 116). A. Rust

Eckardt, André: *Laotse.* Unvergängliche Weisheit (Reihe «Glauben und Wissen» Nr. 18), 47 Seiten, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1957.

Schon viele haben sich erfolgreich um eine gute Übersetzung und Erklärung des tiefgründigen Werkes von Lao-tzu bemüht, so etwa Victor von Strauß, Duyvendak, Legge, Waley und andere. Der Kenner weiß, daß eine authentische Auslegung überaus schwierig, wenn nicht sogar unmöglich ist. Eckardt weist in knapper und verständlicher Form auf einige philosophische und ethische Gedanken dieses Werkes hin. Lao-tzu war aber — wie die Sinologen heute annehmen — nicht ein Zeitgenosse von K'ung-fu-tzu, sondern hat um das Jahr 300 v. Chr. gelebt (cf. Dubs in «Journal of the American Oriental Society», Baltimore Dec. 1941 S. 215; Duyvendak, Tao Tö King, Paris 1953; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, Princeton 1952 I. Bd. S. 170 ff.). A. Rust

Silva Maia, P. Antonio da: *Liçoes de Gramatica de Quimbundo.* Dialecto Omumbuim. Cucujaes 1957. 209 pp.

An die bisherigen katechetischen und sprachlichen Werke (vgl. NZM 1957, 319 f.) fügt der Verfasser ein neues, eine Grammatik und ein Wörterbuch des Quimbundo, im besondern für den Dialekt Omumbuim. Für den Missionsgeschichtler weckt das Erinnerungen an den Kimbundu-Katechismus von 1642 aus der alten Angola-Mission.
P. Walbert Bühlmann

Mamet M.: *La langue Ntomba,* telle qu'elle est parlée au Lac Tumba et dans la région avoisinante (Afrique Centrale). 377 pp. Tervuren 1955. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Série in 8°. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 11. — De Rop, A., M.S.C.: *De gesproken woordkunst van de Nkuido.* 272 pp. ebd. Vol. 13. Tervuren 1956. — Boelaert E., M.S.C.: *Lianja — Verhalten.* I, 244 pp. ebd. vol. 17. Tervuren 1957; II, 116 pp. ebd. vol. 19. Tervuren 1958.

Nachdem schon seit 1928 die Sprache der Süd-Ntomba durch P. Gilliard C.I.C.M. dargestellt war, will Mamet auch die Sprache der Nord-Ntomba festhalten. Der erste Teil (Notes de Grammaire 9—59) gibt nicht eine vollständige Grammatik, sondern geht nur den Besonderheiten des Ntomba nach. Dann folgt ein Wörterbuch Ntomba-Französisch und Französisch-Ntomba (63—344). Im dritten Teil folgen Legenden, Fabeln, Sprichwörter usw. mit Übersetzung (347—377). Der Verfasser hofft damit, den Linguisten Unterlagen für ihre sprachvergleichende Arbeit zu bieten, und einen Beitrag zu leisten zur Erhaltung der Bantusprachen, «die man nicht genug bewundern kann», und die «selbst den best entwickelten klassischen Sprachen in nichts nachstehen» (6).

Mit der Arbeit über die Syntax des Lomongo hat sich De Rop das Doktorat in der afrikanischen Linguistik geholt (vgl. NZM 1957, 240). Mit der vorliegenden Arbeit über die gesprochene Redekunst im Nkundo eroberte er sich das Lizentiat in der afrikani-

schen Ethnologie. Die Einteilung des Stoffes erfolgt nach der Form (gebundene Sprache, Epos, Mythen, Sprichwörter usw.) und innerhalb dessen wieder nach dem Inhalt. Mit reichem Material belegt er die verschiedenen Teile. Es ergibt sich, daß die Kenntnis dieser ungeschriebenen Literatur nicht nur für die Linguistik, sondern ebenso für die Ethnologie von großer Bedeutung ist. Der Verfasser kann auch mit Recht darauf hinweisen, daß das Nkundo dank der Missionare (vor allem P. Hulstaert!) eine Kultursprache geworden ist, und daß man sogar im Kleinen Seminar von Bokuma die humanistischen Fächer in Nkundo erteilt (265). P. de Rop hat nun das Rüstzeug, um wie P. van Bulck S. J., der die Arbeit leitete, Ethnologie und Linguistik zu verbinden zum bessern Verständnis der Geschichte und Gegenwart der afrikanischen Völker.

Das National-Epos der Nkundo hat schon mehrmals von sich sprechen machen. P. Boelaert selber hat es schon vor 10 Jahren veröffentlicht und mit französischer Übersetzung versehen (vgl. NZM 1950, 319 f.). Inzwischen konnte er eine neue handschriftliche Fassung von Anton Ekofo erhalten, die viel ausführlicher als die bisher bekannten ist. Mit vieler Mühe hat er sie entziffert und ins Reine geschrieben und legt sie nun mit der flämischen Übersetzung in zwei stattlichen Bänden vor. Man muß sich freuen, daß die Annales du Musée Royal du Congo Belge solche Publikationen ermöglichen.

P. Walbert Bühlmann

Schlosser, Katesa: *Eingeborenenkirchen in Süd- und Südwestafrika.* 355 S. Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, Kiel 1958.

Die Verfasserin, die sich in völkerkundlichen Kreisen besonders durch ihr Werk «Propheten in Afrika» (Limbach 1949; cf. NZM VI, 1950, 156) einen Namen gemacht hat, legt im vorliegenden Buch die Ergebnisse einer Studienreise nach Süd- und Südwestafrika im Jahre 1953 nieder. Es werden hier sechs in ihrer Art typische Eingeborenenkirchen nach verschiedenen Aspekten untersucht: Persönlichkeit des Gründers bezw. jetzigen Leiters der betr. Kirche; Gründe für die Lostrennung von der weißen Missionskirche; Organisation; Ursachen für die Erfolge; Lehre usw. Die Ausführungen basieren auf Gesprächen mit den einzelnen Führern, weißen Missionaren, staatlichen Beamten, sowie Besuchen von Gottesdiensten und Festen der einzelnen Kirchen; ferner auf einer ausgedehnten Korrespondenz und gedruckten Quellen (Kirchenbücher, Schriften von oder über einzelne Kirchen) soweit solche vorhanden sind. An Literatur wird u. a. besonders Bengt Sundkler «Bantu Prophets in South Africa» (London 1948) immer wieder ausgewertet. In einem Schlußkapitel (S. 292—342) wird dann eine ausführliche soziologische Analyse versucht, die manchmal etwas konstruiert erscheint, in den wesentlichen Punkten aber das Richtige trifft. Die größten Erfolge hatten jene Führer, bei denen sich die Eigenschaften eines Agitators, Organisators und Diplomaten verbanden (299). Die Verfasserin hebt wiederholt hervor, daß die katholische Mission von den Abfallsbewegungen nicht betroffen wurde (einzig in East London ging eine Anzahl von Gläubigen an die Pfingstkirche Bhengus verloren), ohne aber dafür nähere Gründe anzuführen. S. 319 wird kommentarlos folgender Ausspruch eines schwarzen Lektors des Fort Hare University College zitiert: «Die katholischen Eingeborenen wagen nicht von ihrer Kirche abzufallen aus Furcht vor dem Fluch des Papstes.» Ist es nicht so, daß eben die Ursachen, die bei den verschiedensten Denominationen zu Abfallsbewegungen führten (Rassentrennung, Unmöglichkeit eines sozialen Aufstiegs innerhalb der Kirchen usw.) in der katholischen Kirche weitgehend fehlen? Es berührt etwas unangenehm, wenn Mischlinge hin und wieder «Bastards» genannt werden. Von der Nazareth Baptist Church heißt es, vom kulturellen Standpunkt aus müsse deren Existenz bejaht werden (290). Etwa deshalb, weil sie ihren Mitgliedern die Polygamie erlaubt und auch sonst immer mehr ins Heidentum zurückfällt? Immer wieder wird auch auf die Bedeutung von Glaubensheilungen in einzelnen Kirchen hingewiesen, ohne daß näher untersucht würde, wie weit es sich dabei um tatsächliche Heilungen handelt. So wird man noch da und dort gewisse Vorbehalte anmelden können. Diese kleinen Beanstandungen sollen aber den großen Wert des Buches nicht herabmindern. Besonders Missionare, die immer wieder mit Vertretern von Eingeborenenkirchen zusammen kommen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen haben, werden der Verfasserin für dieses Buch dankbar sein.

Specker

☞ Diesem Heft liegt ein Prospekt der «Supplementa NZM» bei, welcher der Beachtung der Leser empfohlen wird.

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Mulders, Dr. Alph., Bibliografisch Overzicht van de missiewetenschappelijke Literatuur. Overdruck Het Missiewerk 1958/4, 248—265.

Müller, Karl, SVD, Geschichte der katholischen Kirche in Togo. 573 S. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 4. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen 1958.

Newman, J. H. Kardinal, Gebetbuch. Aus seinen Schriften gesammelt und übersetzt von Otto Karrer. 263 S. Verlag Ars Sacra, München o. J.

Paret, Rudi, Symbolik des Islam. 96 S. Symbolik der Religionen Vol. II. Anton Hirsemann, Stuttgart 1958.

Religion in Geschichte und Gegenwart. 41. und 42. Lieferung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1958.

Rodriguez Valencia, D. Vincente, Santo Toribio de Mogrovejo Organizador y Apostol de Sur-America. Tomo I, XXIV + 562 pp. Tomo II, 529 pp. Consejo Sup. de Investigaciones cientificas. Instit. Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid 1956 und 1957.

Scharp, Wie die Kirche regiert wird. Papst, Kardinäle, Vatikan. 124 S. Herder-Bücherei 40. Herder, Freiburg 1958.

Zwettler Kodex 420 des P. Florian Paucke S. J. Jesuitenmission in Paraguay 1748—1769. I. Teil. 444 S. Herausgegeben von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde Band 4/1. Verlag Wilhelm Braumüller, Wien 1959.

Annuaire des Missions de Belgique 1959. 320 pp. Oeuvres Pont. Miss., rue du Moulin, 29, Bruxelles 3 (Tiré à part de l'«Annuaire Cath. de Belgique 1959», Centre Interdiocésain, 5, rue Guimard, Bruxelles, 1959).

Aspirations nationales et Missions. Rapports et compte rendu de la XXVIII[e] Semaine de Missiologie. Louvain 1958. 240 pp. Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1959.

Bauer, Johannes B., Bibeltheologisches Wörterbuch. 859 S. Verlag Styria, Graz 1959.

Camps, Arnulf, OFM, Flämische Franziskaner in Konstantinopel, Smyrna und auf der Insel Chios am Ende des 17. Jahrhunderts. SA Franziskanische Studien 40 (1958), 239—250.

Collectanea: N° 3. Studi - Documenti - Bibliografia. Studia Orientalia Christiana. VII/406 pp. Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani. Cairo 1958.

Cresi, Domenico OFM, Discussioni e documenti di storia Francescana. 184 pp. Edizioni «Studi Francescani» Firenze, 1959.

Döblin, Alfred, Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch. Herder-Bücherei 41, 196 S. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1959.

Gebberger, John SVD, The extraordinary form of marriage (can. 1098, 2) and diriment ecclesiastical impediments. SA «The Jurist», Washington, 1958, 79—87.

Gorrée, Abbé Georges, Pasteurs de Peuples. 125 pp. La Colombe, Editions du vieux Colombier, Paris 1959.

Götz, P. Arnulf O. F. M., Heilige Märtyrer und Helden. Aus der Missionsgeschichte des Ordens des hl. Franziskus. 460 S. Paul Pattloch-Verlag, Aschaffenburg (1957).

Haekel, Josef, Pura und Hochgott. Probleme der südamerikanischen Religionsethnologie. Sonderdruck aus «Archiv für Völkerkunde» Bd. XIII, 1959, 25—50.

— —, Religion. Sonderdruck aus «Lehrbuch der Völkerkunde», 40—72. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1958.

Hayek, Michel, Le Christ de l'Islam. Textes présentés, traduits et annotés. 286 pp. Editions du Seuil, 27, rue Jacob, Paris VI, 1959.

Heising, Heldemar (OFM), Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien. 116 S. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1958.

Henninger, Joseph, Menschenopfer bei den Arabern. S. A. Anthropos, 53, 1958, 721—805.

— —, Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens. S. A. Zeitschr. f. vergleichende Rechtswissenschaft, 61, 1959, 5—56.

Hornef, Josef, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? 192 S. Seelsorgerverlag Herder Wien 1959.

Jahn, Janheinz, Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. 262 S. Eugen Diederichs-Verlag, Düsseldorf 1958.

Juhász, Koloman, Jesuiten im Banat (1718—1773). Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Temesvarer Banats. SA «Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs» Wien, 1958, 153—220.

Italiaander, Rolf, Der ruhelose Kontinent. Ein Schlüssel zur Geschichte und Wirtschaft aller afrikanischen Länder. 687 S. Econ-Verlag, Düsseldorf 1958.

Kopp, Clemens, Die heiligen Stätten des Evangeliums. 504 S. 66 Abb. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959.

Koppers, W., Grundsätzliches und Geschichtliches zur ethnologischen Kulturkreislehre. Separatdruck aus: Beiträge Österreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit — Symposion 1958, 110—126.

Laufer, Carl (MSC), P. Futschers Aufzeichnungen über die Butam-Sprache (Neubritannien). SA «Anthropos» 54, 1959, 183—212.

— —, P. Otto Futscher M. S. C., Taulil-Grammatik und naturwissenschaftliche Sammelarbeiten aus Neubritannien (Südsee) (Micro-Bibl. Anthropos, Vol. 30) SA «Anthropos» 54, 1959, 213—217.

Laurentin, René, Maria. Kurzer Traktat der Marianischen Theologie. 214 S. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959.

Lehmann, Arno, Alte Indien-Post. Briefe der Maria Dorothea Ziegenbalg, geb. Saltzmann. S. A. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ges. Sprachw. VIII/3, Jan. 1959, 487—500.

Lory, M.-J., Face à l'Avenir. L'Eglise au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. 212 pp. Ed. Casterman, Tournai-Paris, 1958.

Martin-Achard, R., Israel et les nations. 77 pp. Cahiers théologiques 42. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959.

Masson, J., SJ, Fonction missionnaire, fonction d'Eglise. Extrait de la Nouvelle Revue Théologique 1958, 1042—1061; 1959, 42—60.

Mendes, Afonso, A Huíla e Moçâmedes. Consideraçoes sobre o trabalho indígena. 208 pp. Ministério do Ultramar, Lisboa, 1958.

Morais Martins, Manuel Alfr. de, Contacto de Culturas no Congo Português. 168 pp. Ministério do Ultramar, Lisboa, 1958.

Mulders, Dr. Alph., Het missionaire Aspect Van Paus Pius' Pontificaat. Overdruk Het Missiewerk 1959, 2—14.

Nguyen Huu Trong, Les Origines du Clergé Vietnamien. 289 pp. Pham Dinh Khiem, Saigon 1959.

Santos Hernández, Angel SJ, Iglesias de Oriente. Puntos especifícos de su Teología. 542 pp. Ed. «Sal Terrae», Apartado 77, Santander, 1959.

Schneider, Reinhold, Verhüllter Tag. Bekenntnisse eines Lebens. Herder-Bücherei, 42, 190 S. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1959.

Sih, Paul, De Confucius au Christ. (Traduit de l'Anglais.) 182 pp. Ed. Casterman, Tournai-Paris, 1959.

Thaliath, Jonas, TOCD, The Synod of Diamper. XX + 238 pp. Orientalia Christina Analecta 152. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1958.

Tragella, Giov. B., Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei. II Della morte del fondatore all'appello ai Vescovi d'Italia per le vocazioni, 1862—1882. 518 pp. Pont. Instituto Missioni Estere, Milano, 1959.

SAMOS des PÈRES
MUSCATELLER MESSWEIN
Direkter Import: KEEL & CO., WALZENHAUSEN, Tel. 071/4 45 71
Harasse zu 24 und 30 Liter-Flaschen Fäßchen ab 32 Liter

A Mission Cathedral in Greenland

By J. P. *Dolan*, C.S.C., University of Notre Dame

There are few phases in the history of Western Europe that have proven more fascinating, and at the same time remain more shrouded in mystery, than the European emigration to and settlement of the west coast of Greenland. The amazing fact that the colonizing voyages of Erik the Red, begun in 985 and lasting for a period of less than twenty years, brought about the establishment of a Christian settlement in the western hemisphere five centuries before the voyages of Columbus, is not only one the least known of that remarkable and final stage of Nordic expansion that had reshaped Europe during the Middle Ages; but, it is, we feel, a chapter of history that, were its secrets revealed, would shed much light on the early missionary endeavors of the Church in America.

Certainly, the almost incredible fact, that for a period of five-hundred years there flourished in the now still and silent fjords of Greenland a community that far antedated the generally accepted notion of European westward expansion in modern times, recommends itself to the sober consideration of any American interested in the pre-Columbian history of North America.

Yet the ruins of these settlements, many of them still to be excavated, stand in the Julianehaab and Godthaab regions of Greenland as dumb witnesses of the days when a recently christianised Scandanavia sent its missionaries, priests and bishops across the vast stretches of the North Atlantic to bring the message of Christ into what was then the edge of the world. The beginning of a trans-Atlantic trade route long before Columbus discovered the Bahamas testifies to the fact that as the colony developed and prospered it exercised a proportionately important influence on European trade [1]. For example, it monopolized the ivory trade for almost three centuries. Croziers and other articles made from walrus tusk were found all over Western Europe [2]. The demand of the mediaeval aristocrats for Greenland falcons and polar bears are but a few of the indications of the European contact with this outpost in the western hemisphere [3]. Its products were exhibited at the Cologne fairs. Walrus rope for ships' rigging and anchor cable was used throughout Europe; and trans-Atlantic lumber, unquestionably from North America, equipped the maritime fleets of Norway, France and England.

What we feel, however, is even more fascinating than these commercial ties with Europe was the role that the Church played in this remote and

---

1 Marcus G. J., The Greenland Trade-Rout, in Economic History Review, second series 7 (1954—1955) pp. 71—80.
2 Roussell Aage, 'Sandnes' Meddelelser om Gronland, Bd. LXXXVIII 11, 99.
3 Lucien Musset, Les peuples Scandinaves au Moyen Age (Paris, 1951) p. 222.

long forgotten colony of Norse Catholics [3a]. The Icelandic annals inform us that a bishop's see was established at Gardar and became one of the most flourishing of the scattered fijord settlements as well as the meeting place of the All-moot, or Althing, which was the governing authority in the small republic. Interest in the diocese, collection of tithes, appointment of bishops, and concern for its spiritual welfare kept it in focus for over five centuries in the curial records of far off Rome. The disappearance of this once flourishing settlement, the oblivion into which it fell for over three centuries, remains one of those mysteries which neither the historian nor archeologist have solved.

The Reformation, severing as it did all diplomatic exchange between the Vatican and the church provinces of Northern Europe, did much to destroy the last links with this remarkable colony in the West. Yet it was common opinion in the 16th and 17th centuries that an European community and a Christian Church still existed in Greenland. Its ghost continued to haunt the Protestant ecclesiastics who studied the Church annals of the North. It is not surprising that the Lutheran churchmen of this period, familiar with the old episcopal province of Nidaros, would be interested in making contact with it and reforming it. The last communique of the Vatican with Greenland was a letter of concern dictated by Pope Alexander VI on 10 August 1494, to which we will refer later.

References in the sagas and annals centerd about the see and the Cathedral of Gardar, but which of the many ruined churches was the cathedral was difficult to determine. Investigation of the Norse remains with the aim of finding the Cathedral of St. Nicholas began as early as the time of Hans Egede (1723), Protestant missionary to the Eskimos, who spent the greater part of his life in the quest for the lost Catholic colony [4].

It is true that the famous explorers of the 16th century, Sir Martin Frobisher and Sir John Davis, were both interested in Greenland [5]. Yet it was in the 1720's before Hans Povelsen Egede, desiring to convert the descendants of the Norse from the evils of Romanism, began to probe into the location of the colony. He traversed during the years 1723—1724, some four-hundred miles of the coast from a southern point near Nanurtalik to beyond the present site of Sukkertoppen but failed to determine the location of the see. Convinced that a colony of Norse still lived somewhere along the eastern coast of Greenland, the Norwegian government sent an expedition beyond Cape Farewell in 1724. It was at a later date that historians identified the so-called East Settlement of the sagas

---

[3a] Laurenz Kilger O.S.B., Einführung des Christentums im alten Grönland. Zeitschrift für Missionswissenschaft, 27 (Freiburg 1937), 177—182.

[4] Egede, Hans: A Description of Greenland shewing the Natural History, Situation, Boundries and Face of the Country, trans. from the Danish London, 1749: Edede Ffterrentninger om Gronland uddragne of en Journal fra 1721 til 1788, Kiobenhaven u. d.

[5] Best George, 'A True Discourse of the late voyages ... of Martin Fobisher, London, 1578 (see also Steffanson: The Three Voyages of Martin Forbisher).

with the ruins found on the southern part of the west coast (near the present location of Julianehaab), and the more northerly West Settlement (near present day Godthaab).

More and more as the Danish missionaries and historians became engrossed in the ruined remains of European habitation that they unearthed, the conviction grew that somewhere in the area of Igaliko there must have been a cathedral church, the center of this strange colony of Norse farm settlements. The famous historian of the north, Rafn, came close to discovering the true identity of Gadar in 1845, but it was not until recent times that the location and identification of the first cathedral in the western hemisphere was ascertained in 1926 by Paul Norlund [6] in his work for the Royal Danish Commission for Geological and Geographical Investigation. The discovery of the remains of a buried bishop gave conclusive evidence to the suspicion that ancient Gadar was the present settlement of Igaliko.

Though the sources of our knowledge of the Norse colony in Greenland are somewhat limited and found for the most part in the various Icelandic sagas which are not always historically reliable, and the well known *King's Mirror* [7], written in Norway about 1130; we do have in the various uncatalogued manuscripts in the Vatican a picture of at least some of the personnel who established this first diocese in the western hemisphere, and something of the trials and difficulties that were theirs.

The archdiocese of Bremen to which Greenland belonged during the 11th century was charged with the sending of a first bishop to this land. Archbishop Adelpert of Bremen, author of the *Gesta Hammaburgensis* [8], our source of the earliest church history of the far north, undertook to send a bishop to Greenland and even promised to come himself. The Icelandic annals tell us that a bishop was sent to Greenland in about the year 1113. However, he did not take up residence there. It was not until 1125 that one Bishop Arnald, a cleric of German birth, was sent to Greenland by Archbishop Asser of Lund and took up his residence there.

According to a description we have of Greenland about the year 1350, the episcopal estate had become quite extensive. The entire fjord where it was situated, as well as a number of the outlying islands, were part of the church property. Extensive building operations must have followed the establishment of the diocese. Both the cathedral which was dedicated to St. Nicholas, patron of sea-farers, and the bishop's residence must have been edifices of imposing magnitude even by the standards of the more populated cities in Scandanavia and Iceland. Nor were the bishops of this remote diocese regarded as inferior prelates throughout the ecclesiastical provinces of Scandanavia. Their arrival at Iceland and their journey to and from Europe were occasions of great pomp and ceremony.

---

6 Norlund P., 'Norse Ruins at Gardar' Middelelser om Gronland, Bd. LXXVI, Copenhagen 1930.

7 The King's Mirror, trans. L. H. Larson (New York, 1917).

8 Adam v. Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum ed. B. Schmeidler 1917. M. G. H. SS. vii 267—389.

After the establishment of the archbishopric of Nidaros (now Trondheim in Norway), bishops were appointed by the chapter of that archdiocese. The sagas tell us of a number of bishops who succeeded Bishop Arnald. The next was Jan Knutr who reigned from 1152 until his death in 1187. Jan Smyrill Armason, according to the Sturlunga Saga was the next bishop. All in all, some twelve bishops resided there at one time or another during the years from 1124 to 1377.

Abouth the middle of the 14th century the Eskimos began their relentless attack on the settlements and from Ivar Baardson, a Norwegian priest who managed the property of the cathedral as a steward and led the expedition aimed at driving the marauding Eskimos out of the West settlement, we hear the beginnings of the ravages that were to destroy the settlements.

Alf, who died in 1378, was the last residential bishop to sit in Greenland. Although appointments to this diocese continued until the eve of the Reformation, the Icelander, Bjorn Einarssen Joralatari, visited Greenland befor the death of Bishop Alf and states that an old priest was attending to the diocese and performing all episcopal marriages. In 1409, the priest, Siru Eindride Andresson was appointed as the bishop as *officialis* at Gadar and the last document that we have from this ill-fated diocese was a marriage certificate entered into in 1408 at Hvalsey Church.

The identification of the extensive ruins along the west Greenland coast with the Gadar of the sagas and the papal tax reports and the exact location of the ruins of the vanished episcopal church was largely the work of the late Paul Norlund.

During the summer of 1926, Norlund proved beyond further doubt the location of the cathedral lost for so many centuries by unearthing the remains of a skeleton of a bishop in the north chapel of the church remains on Einarsfjord, near present day Julianehaab. The presence of a crozier and a gold ring on the man's finger gave definite proof that the remains were those of a Catholic bishop. Judging from an approximate dating of the ornamentation on the crozier (a 12th century motif: foliage work with a highly developed leaf termination) it can be assumed that the bishop was none other than Jan Smyrill (i. e. sparrow hawk) Armason, who constructed the church and died in his diocese in 1204. It is fitting that he should be buried in the cathedral he had erected as a monument to the Catholic faith in the edge of the world. It is one of the paradoxes of history that his bones were reinterred, according to the Lutheran rite, after they had been scientifically studied.

The skeletal remains of the bishop found in the north chapel of the cathedral were unfortunately in a bad state of preservation. The skull, destroyed by a later burial, had only the lower jaw and some loose teeth remaining. The bones are rather powerful and give the idea of a man of about 6'4" in height still in middle age. The remanents of clothing clinging to the skeleton were undoubtedly fragments of a chasuble and an alb. Remains of leather shoes were found at the feet. The skeletal remains have the peculiarity that all the bones of the right foot were

missing, an indication that the foot may have dropped off due to gangrene after frostbite, and that this was probably the cause of the bishop's death.

The remains of the cathedral itself indicate an edifice that was fairly well orientated east to west. The ground plan is a cruciform. To the board nave is attached a narrower chancel that is flanked by two shorter chapels which stand out a little in front of the side walls of the nave and form the arms of the cross. The nave itself measures exteriorly some 59'0" in length with the west gable at 33'4". The breadth of the nave at the cross arms is 42'9". The total length of the cathedral is 88'9" and its greatest width is 51'7".

The building material is red sandstone of which large quantities are found in the hillside just behind the settlement. In view of the fact that the only remains of the structure are the underground fondations, it is somewhat difficult to reconstruct the entire edifice. Yet what remains of the foundations indicate a cruciform church erected in the last half of the 12th or the early half of the 13th century, a date that certainly fits the period when Jan Smyrill Armason sat on the episcopal seat of Greenland. The two small wings have not at all the character of transepts but are merely side-chapels standing back from the chancel gable. Similar chapel wings are found at the Lyse Conventual Church, a Norwegian Cistercian building commenced in 1146, and at Trondenes Church in northern Norway.

The gradual disappearance of the Norse Catholics in Greenland is one of the saddest chapters in the annals of Church history. Most historians admit that by the middle of the 15th century the Greenland colony was slowly cut off from Europe, and that it became extinct due to malnutrition and the incessant attacks of the Eskimos. Yet there is indication that trade continued with Europe almost until late in the 16th century, as witnessed in the style of clothing in the graves exhummed at Herjalknes during the 1930's. Hence, there must have been some contact with Europe even after the Eskimo attacks.

Certainly there was a continued concern on the part of the Renaissance papes for the Christian outpost. Pope Alexander VI writes, during the early years of his pontificate (1492—1503), what is the last known reference to this far-away diocese:

"Since, as we have learned, the Church of Gardar is situated at the ends of the earth in Greenland, and the people dwelling there are accustomed to use dried fish and milk for lack of bread, wine, and oil; and since the shipping to that country is very infrequent because of the extensive freezing of the waters — no ship having put into shore, it is belived, for eight years, or, if voyages happened to be made, it could have been only in the month of August, when the ice had thawed — and since it is likewise said that for eight years, or thereabouts, absolutely no bishop or priest governed that church in personal residence, which fact together with the absence of catholic priests, brought it to pass that very many of the diocese unhappily repudiated their sacred baptismal vows; and

since the inhabitants of that land have no relic of the Christian religion, save a certain corporale, annually set forth, upon which a hundred years ago the Body of Christ was consecrated by the last priest then living there [9]."

Somewhere, perhaps in the many uncatalogued manuscripts of the Vativan archives, perhaps in yet unstudied letters of the Scandanavian libraries, historians will one day discover more concerning this amazing diocese in the frozen North. Certainly the religious articles found in the ancient graves, the devout writings on the rune stones unearthed there, show a people of great religious fervor. All in all, the bishops of Gardar were entrusted with the care of sixteen churches; twelve in the Eastern Settlement and four in the Western. There were, in addition to the parish churches, four monasteries mentioned in the records. Excavations have unearthed the ruins of an Augustine monastery at Ketilsfjord and a convent of the Benedictine order near present day Unartag. Whatever the fate of these Norse Catholics, these ruined churches and homesteads that stand so desolate today in the lonely fjords, are a monument not only to a hardy pioneering spirit that faced and conquered for so long the unfriendly elements of the North, but above all, to a Catholic missionary endeavor that still inspires centuries after its death all who are seriously interested in the story of Catholicism in the Western World.

---

9 Diplomatarium Norvegicum (Christiania, 1847) xvii no. 759:

'Cum ut accepimus ecclesia Gadensis in fine mundi sita in terra Gronlandie in qua homines commorantes ob defectum panis vini et olei siccis piscibus et lacte uti consueverunt et ob id ac propter rarissimas navigationes, ad dictam terram causantibus intentissimis aquarum congelationibus fieri solitas navis aliqua ab octuaginta annis non creditur applicuisse et si navigationes huiusmodi fieri contingeret, profecto has non nisi mense Augusti congelationibus ipsis resolutis fieri posse non existimentur, et proptera eidem ecclesie similiter ob octuaginta annis vel nullus penitus episcoporum vel presbyterorum apud illam personaliter residendo refuisse dicitur. Unde ac propter presbyterorum catholicorum absentiam evenit quaplurimos diocesanos olim catholicos sacrum per eos batisma susceptum (prohdolor) regeasse (renegasse) et quad incole eiusdem lt terre in memoriam christiane religionis non habent nisi quoddam corporale, quod semel in anno presentetur, super quo ante centum annos ab ultimo sacerdote tunc ibidem existente corpus Christi fuit consecratum.'

Der Acosta-Text vom Weihehindernis für Indianer

Kritisch geprüft und erklärt
von P. Anton *Pott* SVD, Formosa

Die Stellung des P. José de Acosta in der Frage des einheimischen Klerus nach der Mitte des 16. Jahrhunderts in Peru ist oft zitiert worden [1]. Nach und nach wurden auch die einschlägigen Stellen seines Werkes: De Procuranda Indorum salute [2] aufgedeckt, aber bisheran haben die Referenten sie immer nur teilweise vorgelegt und dabei sehr verschieden verstanden und übersetzt. Im folgenden soll deswegen die berühmte Stelle vom Ausschluß der Indianer von den hl. Weihen in ihrer Gänze vorgelegt und geprüft werden. Sie findet sich im 19. Kapitel des 6. Buches.

Der Kontext

Der Zusammenhang der Stelle im Rahmen dieses letzten Buches des gesamten Werkes ist folgender: Im ersten Kapitel [3] nennt Acosta Inhalt und Ziel der nachfolgenden Kapitel. Er will darin den notwendigen Lehrstoff aus der Sakramentenlehre für die religiöse Unterweisung der ungebildeten Indianer abstecken und dabei die obwaltenden Mißbräuche behandeln, die entgegen der alten Disziplin aus Unkenntnis oder Sorglosigkeit bei den Neuchristen eingerissen und weiter verbreitet sind. Im 2. Kapitel [4] nennt er gleich einige Mißstände in der Verwaltung der Sakramente, von denen aber keiner die Priesterweihe betrifft. Erst im 19. Kapitel kommt er auf das Weihesakrament zu sprechen, geht aber schnell darüber hinweg. Das ganze Kapitel umfaßt nur zwei volle Seiten, während über die Taufe 8, Eucharistie 20, Beichte und Ehe je 13, Krankenölung auch nur zwei, und

---

1 Huonder, Anton, S. J., Der einheimische Klerus in den Heidenländern. Freiburg i. Br. 1909. S. 24—30. — Schmidlin, Jos., Katholische Missionslehre im Grundriß. Münster i. W. 1919. S. 319. Ders., Katholische Missionsgeschichte, Steyl, 1924. S. 314. — Lopetégui, León, S. J., El Padre José de Acosta S. J. y las Misiones. Madrid 1942, pp. 379—404. Ders., El Papa Gregorio XIII y la Ordinación de mestizos hispanoincaicos. Romae, 1943. In: Miscellanea Historiae Pontificiae. vol. VII, n. 13, pp. 177—203. — Peter Weyland and Ambrosio Manaligod, SVD, A native Clergy for the Missions Countries. New York 1948. p. 56. — Kilger, P. Dr. Laurenz, O. S. B., Die Peru-Relation des P. José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (NZM) I (1945), S. 24—38. — Specker, Dr. Joh., SMB, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. In: Der Einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart (Festschrift Kilger), Schöneck-Beckenried 1953, S. 237—238.

2 Acosta, Josephi, S. J., De natura novi orbis libri duo et de promulgatione evangelii apus Barbaros, sive DE PROCURANDA INDORUM SALUTE libri sex. Coloniae Agrippinae, in officina Birkmanica 1596, lib. VI. c. 19 (pp. 565—568), lib. IV. c. 8 (pp. 379—381) und andere indirekte Stellen. Die Stelle IV. 8 handelt hauptsächlich von der Verwendung der Kolonistensöhne (incl. Mischlinge) in der Mission überhaupt, die wir in einem anderen Artikel behandeln.

3 VI. 1, 518—19.

4 VI. 2, 520.

Firmung nur eine Seite handeln. Dieser Überblick zeigt, daß die bekannte Acosta-Stelle über das Priestertum der Indianer nicht nur eine gelegentliche und weniger bedachte Äußerung ist, sondern seinen Standpunkt in der Frage des einheimischen Klerus verkörpert. Andererseits wird aus dem Raumverhältnis der behandelten Stoffe ersichtlich, daß er im Weihesakrament kein besonderes Problem sah, das mehr Worte verdient hätte.

Tatsächlich stellt er zu Beginn des 19. Kapitels zunächst fest, daß über das Priestertum unter den Indianern wenig zu sagen sei. Was die Indianer angehe, so wüßten sie gut, daß der Priesterstand eine von Gott eingesetzte Ordnung von Dienern sei, die Gott in den Geheimnissen des Altares zu dienen und dem Volke zur Vergebung der Sünden und zur Darbietung des Gotteswortes mit göttlicher Vollmacht vorzustehen hätten. Sie verehrten das Priestertum und sähen darin ein himmlisches Amt, und es sei nur zu wünschen, daß die Priester dieser hohen Auffassung durch ein heiliges Leben auch gerecht würden.

Nach diesem kurzen Lagebericht kommt er dann sofort auf die Verfügung des Limaer Konzils 1567 zu sprechen und handelt bis zum Schlusse des Kapitels über den Ausschluß der Indianer von den hl. Weihen. Der geschlossene Aufbau des Kapitels entspricht demjenigen einer scholastischen These: Fragepunkt, Beweise, Schlußfolgerung und Ausweitung des Ergebnisses.

Der Text [5]

«Illud autem prudenter est a maioribus constitutum (Conc. Lim. const. 74) a), ut nemo ex Indorum genere, sacerdotio aut gradu aliquo Ecclesiastico donetur, neque sacras vestes in ministerio induat; tantum ut b) liceat Indis fidelibus inservire altaribus acolythorum more in choro psallere, aedituorum officio fungi, superpelliceis inter haec tantummodo c) indui.

Nam inferiora haec ad eos cohortandos, et in religione Christiana confirmandos plurimum valent. Mirifice his delectantur, et primores ipsi libentissime filios suos Ecclesiasticis ministeriis, et litteris imbuendos tradunt, idque pro gloria non parva ducunt.

Quod vero ad superiores gradus sacros praesertim d) Indos evehere minime oporteat hac aetate e) Ecclesiae antiquissima instituta docent.

Jene Bestimmung aber, daß kein Indianer das Priestertum oder irgendeinen kirchlichen Weihegrad erhalten, noch auch die hl. Gewänder beim Altardienst anlegen soll, ist klug von unsern Obern erlassen worden (Konzil v. Lima 1567 Const. 74), vorausgesetzt, daß den gläubigen Indianern gestattet bleibt, am Altare nach Art der Akolythen zu dienen, im Chore Psalmen zu singen und den Küsterdienst zu versehen und nur bei diesen Verrichtungen den Chorrock zu tragen. Diese niederen Dienste tragen nämlich viel dazu bei, die Indianer anzuspornen und in der christlichen Religion zu befestigen. Sie haben eine wundersame Freude daran, und selbst die Vornehmen geben gerne ihre Söhne her, damit sie im Kirchendienst und im Lesen und Schreiben unterrichtet werden. Sie

[5] Die Aufteilung in Abschnitte ist von uns. Den Schriftzitaten Acostas fügen wir die Versangabe bei. Die Noten in kleinen lateinischen Buchstaben verweisen auf die entsprechenden Stellen im nachfolgenden Kommentar.

Paulus Apostolus vetat neophytum Ecclesiae praefici, ne in superbiam elatus, instar Diaboli corruat ex alto (1 Tim. 3, 6) f).

Sacra Concilia vehementer detestantur ordinationes eorum, qui in fide tyrones sunt. (Adrianus 2a epist. ad Tarasium 2. Nicaena Syn.) nam cum ipsis tum populo damnum fit, tum vero ministerio ipsi non levis iniuria g).

Quocirca admirabile est, quam severe sacrae literae reprehendant sacerdotes factos de faece h) populi, idque cum agatur non de sacerdotibus veri et summi Dei, sed falsorum potius; quia tamen deorum nomen etsi non numen habeant, illis attributos esse ministros plebeios et viles, pro magno scelere ponunt quemadmodum iurisiurandi religionem etiam diis mendacibus non servatam eaedem divinae literae damnant (Sap. 14, 29—31).

Sic enim scriptum in libro Regum (3 Reg. 13, 33) legimus: Non est reversus Hieroboam de via sua pessima, sed e contrario fecit de novissimis populi sacerdotes excelsorum, quicumque volebat, implebat manum suam, et fiebat sacerdos excelsorum i).

In quarto quoque libro de Samaritanis loquens Scriptura (4 Reg. 17, 32): Fecerunt autem sibi de novissimis sacerdotes excelsorum, et ponebant eos in fanis sublimibus, et cum Deum colerent, diis quoque serviebant iuxta consuetudinem Gentium, de quibus translati erant Samariam j).

Quod plane documentum k) non ad hoc solum valet, ut Indi non initientur, cum sint et in fide novi et genere l) obscuri, verum etiam qui ex harum foeminis et Hispanis viris concubitu praesertim flagitioso gignuntur, quoad fieri potest a sacris mysteriis contrectandis abstineant, ne sacerdotium vile habeatur, nisi cum vitae diu probatae gravitate, et morum splendore natalium obscuritatem superant.

halten dies für eine große Ehre. Daß man aber zu den oberen Rangstufen, besonders zu den Hl. Weihen, die Indianer zur Zeit noch keineswegs emporführen darf, lehren die ältesten Bestimmungen der Kirche hinreichend.

Schon der hl. Apostel Paulus verbietet, daß ein Neugetaufter an die Spitze der Kirche gestellt wird, damit er nicht stolz werde und wie der Teufel von seiner Höhe herabstürze (1 Tim. 3, 6).

Die hl. Konzilien verwerfen energisch die Weihen von solchen Kandidaten, die im Glauben erst Anfänger sind. (Hadrian I. Brief an Tarasius auf dem 2. Konzil von Nicaea.) Denn wenn schon solche Weihen den Empfängern persönlich und dem Volke zum Schaden gereichen, so geschieht damit dem Amte selbst auch ein großes Unrecht.

Deswegen ist es bewundernswert, wie strenge die Hl. Schrift es tadelt, wenn Leute aus der Hefe des Volkes zu Priestern genommen werden, und zwar in Fällen, wo es sich nicht einmal um Priester des wahren und höchsten Gottes handelt, sondern bloß nichtiger Götter. Weil diese immerhin dem Namen, wenn auch nicht dem Wesen nach Götter sind, so sieht die Schrift ein großes Verbrechen darin, daß ihnen ganz gewöhnliche und leicht zu habende Diener zugeteilt werden, wie ja auch dieselbe Hl. Schrift den Eidesbruch an bloß vermeintlichen Göttern verurteilt (Sap. 14, 29—31).

Wir lesen also im 3. Buche der Könige 13, 33: Jeroboam kehrte von seinem schlechten Weg nicht um. Im Gegenteil, er bestellte aus den Letzten des Volkes Priester für die Opferstätten auf den Höhen. Jeder Beliebige erhielt Vollmacht und wurde Priester der Höhen. Ebenso lesen wir im 4. Buch der Könige (17, 32), wo die Hl. Schrift von den Samaritern spricht, wie folgt: Sie schufen sich aus den Letzten Priester der Höhen und während sie Gott verehrten,

Tales esse nonnullos negare non possumus, qui et vitae honestate nostris pares sunt, et sermonis Indici commoditate superiores. Verum rari hoc exempli est m).

Quamobrem antiqui Canones et Provincialia decreta n) servanda sunt, ut sacerdos omni ex parte populo spectabilis et honore dignus existat [6].»

dienten sie noch den Göttern nach Art der Heiden, aus denen sie nach Samaria weggeführt worden waren.

Dieser vollgültige Beweis gilt nun nicht nur dafür, daß die Indianer nicht geweiht werden dürfen, weil sie Neulinge im Glauben und Leute von unangesehenem Geschlechte sind, sondern auch dafür, daß jene, die von spanischen Vätern und indianischen Müttern abstammen, besonders wenn unehrbarer Geschlechtsverkehr vorliegt, sich möglichst der Berührung der hl. Geheimnisse enthalten sollen, damit das Priesteramt nicht verächtlich wird, es müßte denn sein, daß sie den Schatten, der auf ihrer Geburt liegt, mit einem lange erprobten würdevollen Leben und glänzenden Sitten überwunden haben.

Es läßt sich nicht leugnen, daß es einige solche gibt, die in der Ehrbarkeit des Lebens uns Spaniern gleich sind und an Gewandtheit in der Indianersprache sogar übertreffen. Aber solche Fälle sind selten. Deswegen müssen die alten Rechtsvorschriften und die Bestimmungen des Provinzialkonzils beobachtet werden, damit der Priester vor dem Volke in jeder Hinsicht ansehnlich und ehrenwert dasteht.»

Unser Kommentar

a) Der Text der 74. Konstitution ist in mehreren Ausgaben des Konzils zugängig [7]. Seine verkürzte Form, die 7 Jahre später als das Buch im Provinzialkonzil von Lima 1582—83 von Acosta selbst angefertigt wurde als sogenanntes «Summarium» des vorhergegangenen Konzils 1567, das in Geltung bleiben sollte, entnehmen wir dem Manuskript in Madrid [8].

Der unverkürzte Text lautet:

«De sacramento ordinis. Constitutio 74. Quod Indi non initientur aliquo ordine, neque vestibus sacris ad altare induantur *a)*. Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hos *b)* noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere

---

6 VI. 19, 565—67.

7 Ugarte, Rubén Vargas SJ., Concilios Limenses (1551—1772) Lima 1951 tom. I. pp. 192—93. — Mateos, Franc. SJ, Segundo Concilio Provincial Limense 1567 (mit krit. Anmerkungen), Pars altera. In: Missionalia Hispanica (= MH) VII (1950) p. 573.

8 MS 419, der Academia de la Historia Madrid.

aliquo ordine initiari, neque in sollemni missarum ad epistolam publice decantandam vestes destinatas induere; possunt tamen superpelliceum et id genus sacrati cultus indumenta, in missarum et processionum ministerio si id necesse fuerit vestire *c)*, immo et id sacerdotes ipsi debent Indorum puerorum et iuvenum parentibus persuadere, ut filios suos velint sponte in ecclesiis, ut in illis Deo serviant, dedicare, et ibidem legere characteres litterarios formare et canere doceantur et alia quae ad nostram religionem pertinent; et quam maxima potuerint sollicitudine, tam pueros quam alios, Hispanice loqui edocere procurent; sacerdotes vero ipsos pueros aut Indos in suos proprios usus non occupent sub hoc praetextu.»

Im Summarium ist diese Nummer 74 folgendermaßen verkürzt: «Ut indi nullo ordine Ecclesiastico ordinentur, neque vero sacras vestes etiam ad epistolam cantandam induant. Possint tamen cum superpelliceo et ornatu decenti Ecclesiis inservire et ut hoc faciant parentes *d)* pueros suos Ecclesiis tradant ubi legere scribere canere et divinis ministrare doceantur atque illud inprimis, ut sermoni Hispanico assuescant. Porro sacerdotes sub hoc praetextu pueros in proprios usus ne convertant [9].

Zum besseren Verständnis dieser Texte dienen folgende Erklärungen:

a) Die Kleiderfrage erklärt sich aus dem 27. Kapitel des Konzils; dort wird beklagt, daß, da die Dienste der vier niederen Weihen nicht mehr ausgeübt werden, an Stelle der Ostiarier, Exorzisten, Psalmisten und Lektoren schwächliche Laien und kleine Knaben am Altare dienen, dazu noch oft in ungeziemender Kleidung und öfters ohne jedes klerikale Gewand. Noch widersinniger sei es, daß man neubekehrte Indianer zum Epistelsingen zulasse und ihnen die Verwahrung des Kelches, Bereitung der Hostien und des Meßweines, den sie oft unsauber und gewässert darreichten, überlasse [10]. — *b)* Dieses hinweisende Fürwort «hos» konkretisiert den Rechtsfall und ist darum beachtenswert. Es besagt, daß es sich nur um die neubekehrten Indianer im damaligen Zustand handelt. Im lateinischen Text, den Lopetegui (El Padre ... p. 386—87) zugrundelegt, scheint es zu fehlen, während seine spanische Übersetzung nur den bestimmten Artikel hat: «los nuevamente convertidos», der aber dem lateinischen Demonstrativ nicht gerecht wird. *c)* Die Bedingung, daß es sich um einen Notfall handeln muß, bezieht sich auf den Dienst selbst und nicht auf die Art der Kleidung, weil ja für den Dienst nach Kapitel 27 zuerst die Inhaber der niederen Weihen in Frage kommen sollen. *d)* Die Aufforderung an die Priester zur Werbung um Knaben, welche im Original enthalten ist, ist hier unterdrückt, wie auch im Buchtext des Redaktors Acosta. Nach Acosta gaben die Eltern nämlich ihre Knaben schon ohne besondere Aufforderung her. Dagegen ist die Warnung vor Ausbeutung der Schüler stehen geblieben.

Wenn man nun die beiden amtlichen Fassungen von Const. 74 in den Konzilsakten mit der Buchstelle Acostas vergleicht, so ersieht man leicht, daß Acosta in seinem Buch die Const. 74 nicht eigentlich zitiert, sondern vielmehr rezensiert. Er lobt an Const. 74 den Ausschluß von den Weihen, fordert aber die Zulassung der Indianer zu den zugestandenen niederen

9 MS 419 (Biblioteca Real Academia de la Historia, Madrid) F 102 r+v Fotokopie.
10 Edition Mateos, 234. s. o.

Diensten, weil sie den Indianern gut tut. Nur die Überschrift der Constitution 74 ist, aber das auch nur indirekt, in der Buchstelle wiedergegeben. Alles andere ist modifiziert.

b) Der Schlüssel zum Verständnis des Textes liegt in der Wendung «tantum ut», die man nicht als «ut tantum» und parallel zum obigen «ut nemo» nehmen darf. Sie heißt nach der Grammatik etwa: «nur soviel vorausgesetzt» oder «vorausgesetzt, daß», nämlich: daß den gläubigen Indianern erlaubt bleibt, freilich alles nur im Chorrock, wie Akolythen zu dienen, Psalmen zu singen und Küsterdienste zu versehen. Diese Auffassung entspricht dem begründenden «nam», das auf das «tantum ut» folgt und keineswegs zu dem «prudenter constitutum est» am Anfang bezogen werden kann. Auch sachlich legt sich diese Deutung nahe, weil das Konzil, wie oben vermerkt, den Dienst der Indianer beschränkt hatte, nämlich auf den Notfall und auf den Dienst bei Messe und Prozession.

c) Das «tantummodo» bezieht sich auf die Dienste und Verrichtungen, bei denen der Chorrock erlaubt war. Sonst wäre dem Konzilstext «et id genus sacrati cultus indumenta» und Acostas eigener Fassung im Summarium: «et ornatu decenti» zu schroff widersprochen.

d) Fraglich ist die Beziehung des Adverbs «praesertim». Lopetegui bezieht es zu dem nachfolgenden «Indos»; Mateos [11] zum vorhergehenden «sacros», nämlich «gradus superiores». Ein Vergleich mit der Gebrauchsweise an anderen Stellen löst die Frage nicht, denn Acosta stellt einmal das «praesertim» dem betonten Worte vor und ein anderes Mal nach: z. B. «qui gignunt concubitu praesertim flagitioso» im gleichen Kapitel oder «Indos morbo praesertim flagitioso oppressos» (VI. 13, 556) und «sacramenta administrandi, poenitentiam praesertim» (V. 22, 511). Überall ist jedoch die Eigenart von «praesertim» gewahrt, daß es nämlich aus mehreren bereits erwähnten oder ohnehin bekannten Gliedern eines Begriffes ein Glied besonders hervorhebt, z. B. Sakramente: Buße; Kranke Indianer: Ansteckende; Mischlinge: Uneheliche. In unserm Falle stehen von vornherein mehrere Weihen im Blickfeld: «sacerdotio aut gradu aliquo ecclesiastico», während bei den Empfängern «Indi», «nemo ex Indorum genere» keine Einteilung aufscheint. Deswegen empfiehlt sich die Beziehung des «praesertim» auf «sacros (scl. gradus superiores)». Dabei entsteht keineswegs eine Tautologie. Der technische Ausdruck für die «höheren Weihen», der fast gleichbedeutend mit «Hl. Weihen» gebraucht wird, war damals schon «ordines maiores», nicht «superiores» (Vgl. Konzil von Lima 1567 cp. 42, 86, 89, 100, 101). Entscheidend scheint uns der Zusammenhang, denn der Beweis, den Acosta mit dem «praesertim»-Satz einleitet, hat immer nur das Priestertum zum Gegenstand, ja könnte nicht einmal von anderen Weihen gelten. — Wenn man aber trotzdem das «praesertim» auf «Indos» beziehen will, dann muß man als ihr Gegenstück eben die Mischlinge annehmen, auf die Acosta am Ende des Kapitels seinen Beweis ausdrücklich ausdehnt. Nur darf man dann nicht glauben,

[11] Mateos in seiner spanischen Übersetzung des Buches unter gleichem Titel: De Procuranda ... Madrid 1952.

die Mischlinge seien nach Acostas Meinung schon in der 74. Konstitution mitgenannt gewesen. Dagegen zeugt nämlich seine Stelle über die Mischlinge (IV. 8. 379—81), die in einem andern Aufsatz erklärt werden soll.

e) Die Einschränkung «hac aetate» steht auch im Konzil. Sie ist von Acosta erst hier, in der Beweisankündigung, aber doch an betonter Stelle genannt. Sie wurde und wird auch heute noch nicht genügend beachtet. Acosta und das Konzil dachten nur an eine vorübergehende Zurückstellung, die uns nicht verwundern sollte, wenn wir die äußeren Umstände im Auge behalten; vor allem den Tiefstand der religiösen Unterweisung, den die konkreten Angaben der Limaer Konzilien und Acostas selbst über die unsägliche Verschiedenheit der Sprachen, die Methode der Katechese, das Fehlen von Schulen, den Mangel am Können und Wollen der Missionare erschließen lassen.

f) Dieser Hinweis auf die bekannte Paulusstelle 1. Tim. 3, 6 ist das einzige Moment, das Acosta mit dem 27. Kapitel des Limaer Konzils «De neophitis non promovendis, et quod usus quatuor minorum ordinum restituatur «in seiner Beweisführung gemeinsam hat. Das Konzilskapitel denkt aber nicht an Neugetaufte, sondern an vorzeitige Bewerber, die vom Militärdienst oder aus einer unglücklichen Laufbahn (vom Scheiterhaufen [!] «nimis grave est a militia semper vero a *strue [!]* ad ecclesiastica munia confugere») ohne die genügende Vorbildung und Vorbereitungszeit in den Priesterstand eintreten. Es stützt sich dabei auf das Trienter Konzil, auf Papst Gregor I. und das alte Kirchenrecht. Acosta sucht sich darum mit Recht andere Beweisgründe. Im Gegensatz zu den folgenden Stellen aus dem alten Testament zitiert er Paulus nicht wörtlich, noch genau dem Sinne der Vulgata nach. Sagt doch Paulus, daß der Bischofskandidat kein Neugetaufter sein soll, damit er nicht stolz werde und in die Schlinge (griech. = Gericht) Satans gerate. Acosta verdeutlicht den Sinn dahin, daß an das Gericht Satans im passiven Sinne gedacht ist und diesem Gericht als Strafe, die bei Paulus nicht genannt wird, ein Sturz folgte, der für Satan und die Menschen gleich unheilvoll war. Meinertz sagt in seinem Kommentar zu dieser Stelle [12]: «Die Bestimmung hat stets in der Kirche Geltung gehabt, daß Neugetaufte nicht zu kirchlichen Würden zugelassen werden; die Geschichte kennt nur wenige Ausnahmen. Natürlich darf man nicht meinen, daß in den ersten Jahrzehnten der Neugetaufte lange unter den Neophyten gezählt wurde. In der Zeit, da ständig Neubekehrungen Erwachsener aus dem Heidentum vorkamen, blieb der Charakter eines Neubekehrten nicht so lange haften, wie in der späteren christlichen Zeit». Man wird sich wundern, wie Acosta nach 40 Jahren Missionsarbeit in Peru noch alle Indianer zu den Neophyten rechnen konnte. Genauer nennt er sie etwas später Neulinge im Glauben («in fide novi»). Dies war durchaus die Redensart der offiziellen Kirche. In der 74. Constitution heißt es ja «hos noviter ad fidem conversos». Die Einleitung zu den Konstitutionen für die Indianer vom gleichen Konzil bezeichnet diese als «tenelli liberi» und «pueruli» im Gegensatz zu den

12 Meinertz, Dr. Max, Die Pastoralbriefe des hl. Paulus. Übersetzt und erklärt. Bonn 1923. S. 32.

Spaniern, die «adulti in fide» heißen. Man darf nicht übersehen, daß diese Auffassung nicht nur bei der Bemessung der Rechte, sondern auch bei der Taxierung der Pflichten jeder Gruppe angewandt wurde. Die Indianer waren von manchen Lasten dispensiert, welche den Spaniern auferlegt wurden, sie genossen vielfachen Schutz und erhielten sogar ihre eigenen Konzilskonstitutionen.

g) Es handelt sich hier um ein Argument, das man sonst nirgends angeführt findet, wo von einer Zulassung der Neophyten zu kirchlichen Ämtern die Rede ist. Gemeint ist der Brief «Pastoralibus curis» des Papstes Hadrian I. (772—795) an Tarasius († 806), Patriarch von Konstantinopel. Insofern dieser Brief auf dem 2. Konzil von Nicäa (787) verlesen wurde [13], wohl zur Beruhigung der Gegner des Tarasius, gewinnt er in etwa auch konziliaren Charakter, weswegen Acosta in ihm ein Zeugnis für die Haltung der Konzilien in der Neophytenweihe sieht. Die Kirchengeschichte [14] weiß, daß dieser Patriarch von Konstantinopel, der hl. Tarasius, als Laie und Neophyt vor der Zeit zu seiner Weihe gekommen war, die deswegen von verschiedenen Seiten mißbilligt wurde. In dem Brief wird auch außerdem noch der unbefugte kaiserliche Eingriff in die Promotion erwähnt, aber der beklagte frühere Abstand zwischen Papst und Patriarchen kann wohl nur der Abstand des Irrenden von der Wahrheit gewesen sein, zumal die Freude über die neue Rechtgläubigkeit des Patriarchen immer wieder im Schreiben des Papstes zum Ausdruck kommt. Die Drohung mit einer Nichtanerkennung der Weihe ist jedenfalls begründet mit der voraufgegangenen Zugehörigkeit zum Irrglauben.

Die einschlägigen Stellen des Papst-Briefes [15] sind folgende zwei, eine aus dem Anfang, die andere aus dem Schluß desselben:

«In synodicis confessionis vestrae fidei, quae apostolicae sedi nostrae directae sunt per Leonem reverendissimum presbyterum vestrum, invenimus in eis in initio primae paginae, reverentiam vestram ex laico ordine et imperatoria administratione ad sacrati gradus sublimatum esse fastigium. Et vehementer in his anima nostra mirata est. Et nisi vestram sinceram et orthodoxam fidem in praedictis synodicis sacri symboli invenissemus nullatenus auderemus huiusmodi obaudire synodica ... sed quantum cor nostrum tristabatur de inepta veteri ex nobis distantia, tanto rectam fidem vestram inveniens anima nostra laetata est ...» (col. 1235—36).

«Cui (= Ecclesiae) si adhaerere cupit vestra sanctitas, et nostrae apostolicae sedis, quae est caput omnium Ecclesiarum Dei, sacram et orthodoxam formam incorrupte et incomtaminate ex profundo cordis et sinceritate mentis custodire studet, ut revera orthodoxa et Dei cultrix consistens, hoc primum omnipotenti Deo offerat sacrificium, ut ex persona nostra praedictorum piissimorum et Deo coronatorum magnorum imperatorum nostrorum sublimia vestigia obsecret, et ut in conspectu Dei terribile adjuret judicium, ut sacras imagines in ipsa Deo conservanada et regia urbe et in omni loco in antiquum statum restituere et

---

13 Denzinger/Umberg, Enchiridion Symbolorum, Freiburg ed. 21—23. n. 298 nota 2.
14 A. Michel: In: Lexicon für Theologie und Kirche. Bd. IX. Col. 493/94 unter «Tarasius».
15 Adriani Papae I. Epistola LVII ad Tarasium Patriarcham: «Pastorialibus curis». Migne, Patrologiae Latinae, Parisiis 1862 t. XCVI col. 1233 ss.

stabilire jubeant, conservantes traditionem huius sacrae et sanctissimae nostrae Romanae Ecclesiae, et persequentes ac abominantes malignorum et haereticorum errorem per certamen vestrum et fidelem sollicitudinem. Si autem sacras ac venerabiles imagines illis in partibus non restituerint, *consecrationem vestram recipere non audemus*, et maxime *si sectatus fueris eos qui non credunt veritati* ... Deus omnipotens dilectionem vestram si stabiliter permanserit, conservare annuat. Deus te incolumen servet, dilectissime frater» (col. 1240—41).

Es findet sich also in dieser päpstlichen und konziliaren Äußerung gewiß eine Verurteilung der Promotion eines Neubekehrten zum Amte eines Patriarchen oder Bischofs. Sie kann aber ebenso wenig wie die vorhergehende Paulusstelle, unmittelbar auf die Zulassung der Indianer zu den Heiligen Weihen angewandt werden.

Man wundert sich, daß Acosta nicht andere Stellen angeführt hat, z. B. Konzil von Nicaea, Canon 3 mit Berufung auf den 80. Apostol. Canon; oder Konzil von Neocaesarea (zwischen 314 und 325) oder Synode von Laodicaea (zwischen 343 und 381) oder Brief des Papstes Siricius (384 bis 399) [16].

Zur größeren Orientierung sei hier noch hingewiesen auf Papst Silvester (314—335) und das römische Konzil. «Epistola seu relatio concilii, quod sanctus Silvester celebravit ... cap. V. De praeficiendis in ordinibus et proficiendis. (Gibt Altersgrenzen für die einzelnen Weihen an) cap. VI. De ordinationibus et neophytis non ordinandis. Ut nulli episcopo liceat, sine cuncta ecclesia, a novissimo gradu usque ad primum ordinare neophytum. Et dixerunt episcopi: Placet.» (Migne t. VIII. col. 826.) Ebenso dient der Brief: Leonis M. Epistola XII. ad episcopos Africanos Provinciae Mauritaniae Caesariensis. Cap. IV. (non rudes ac neophytos ordinari debere):

«Monente autem Apostolo (1 Tim. III, 10) quid aliud intelligendum putamus, nisi ut in provectionibus non solum matrimoniorum castimoniam, sed etiam laborum merita cogitemus, ne aut a baptismo novellis aut a saeculari actu repente conversis officium pastorale credatur, cum per omnes gradus militiae christianae de incrementis profectuum debeat aestimari an possint cuipiam maiora committi? Merito beatorum Patrum venerabiles sanctiones cum de sacerdotum electione loquerentur, eosdem ut idoneos sacris administrationibus censuerunt, qui multo tempore per singulos officiorum gradus provecti, experimentum sui probabile praebuissent, ut unicuique testimonium vitae suae actuum suorum ratio perhiberet. Si enim ad honores mundi sine suffragio temporis sine merito laboris *indignum est* pervenire, et notari ambitus solent, quos probitatis documenta non adiuvant. quam diligens et quam prudens habenda est dispensatio divinorum munerum et coelestium dignitatum? ne in aliquo apostolica et canonica decreta violentur, et his Ecclesia regenda credatur, qui legitimarum institutionum nescii, et totius humilitatis ignari, non ab infirmis sumere incrementum, sed a summis volunt habere principium, cum valde iniquum sit et absurdum, ut imperiti magistris, novi antiquis, et rudes praeferantur emeritis.» Migne, t. LIV 649—651.

Acosta befürchtet einen doppelten oder gar einen dreifachen Schaden

16 Vgl. Zürcher, Prof. Dr. Jos. SMB, Kirchenrechtliche Vorschriften für den Klerus im 3. und 4. Jahrhundert. In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift. Schöneck-Beckenried 1950. S. 6.

aus der Beförderung der Neubekehrten zu kirchlichen Ämtern: für den Beförderten persönlich, für das Volk und für das Ansehen des Amtes selbst. Alle drei Rücksichten kommen auch in den kirchlichen Äußerungen gelegentlich vor. So fürchtet der Apostel Paulus den Stolz, Leo I. denkt ausdrücklich an die Notwendigkeit, auf die Würdigkeit Rücksicht zu nehmen, wie das bei weltlichen Ehrenstellen Brauch ist. Im allgemeinen herrscht aber von Leo bis zum Limaer Konzil der Gedanke vor, daß niemand Lehrer sein kann, der nicht zuvor Schüler war. Gregor I. gebraucht das Bild von nicht-trockenen Holzwänden, die das Dach einstürzen lassen.

h) Das Wort «Faex» = Hefe fließt Acosta wohl auch sonst noch in die Feder. (Z. B. ut perditorum Hispanorum Indos depraedantium foecem avertant [III 28, 344].) Die «Hefe des Volkes» könnte dem Bilde nach (Hefe, die den Wein verdirbt, wenn er zu lange darauf stehen bleibt) jenen Volksteil bezeichnen, der wertlos ist und dazu die Guten verdirbt. Acosta denkt aber eher an «plebei» [17] «communes», «viles», «genere obscuri» also an die gewöhnlichen Leute, die ungebildet und darum leicht zu finden sind, jedenfalls keine Auswahl darstellen. Auch hier hätte Acosta die kirchlichen Vorschriften bezüglich Irregularität konsultieren können, die gewisse Bewerber ausschließen wegen unverschuldeter Umstände, z. B. Uneheliche, Krüppel oder gar Angehörige gewisser Berufe. Acosta zieht aber sein Argument lieber aus der Bibel, in der er zuhause ist.

ij) Die zwei Schriftstellen (3 Kg. 13, 33; 4 Kg. 17, 32—33) (NB. Sap. 14, 27—31 ist nur Hinweis auf die Verurteilung des Eidbruches gegenüber Götzen) sind wörtlich nach der Vulgata zitiert. An beiden Stellen handelt es sich um Bestellung von Götzenpriestern aus den Letzten (novissimi). Leider ist der Zusammenhang wie ihn 3 Kg. 12, 26 dartut, nicht beachtet, noch sind die aufschlußreichen Parallelstellen 2 Chr. 11, 13—15; 13, 9 berücksichtigt. Acostas Beweis stützt sich zunächst auf die Gleichbedeutung von «novissimi populi» oder «novissimi» mit «faex populi», «viles», «plebeii». Ältere Autoren, z. B. Arndt [18], übersetzen den Vulgatatext im Sinne Acostas mit «Geringste» des Volkes, obwohl sie wissen, daß der hebräische Wortlaut mit «Beliebige aus ihrer Mitte» zu übersetzen ist [19], wie aus der Anmerkung Arndts zu 4 Kg. 17, 32 hervorgeht. Ferner ist Acostas Beweis darauf angewiesen, daß in den genannten Stellen der Tadel des Hagiographen, der offenbar ausgesprochen wird, auf die schlechte Auswahl der Priester, d. h. die Minderwertigkeit der Kandidaten gerichtet ist.

---

[17] Vgl. Redeweise des Limaer Konzils: «pro prima vice castiget, si *plebeius* fuerit ... si vero curacham (Häuptling) similia agentem invenerit ...» (const. 98 Ugarte p. 206) — «Nec licet nec decet, ut Sanctorum reliquiae tractentur a laiicis ... quas plures laiici et multi *plebeii*, nec minus mulieres, etiam quarum laus non est celebris secum ... deferunt» (cp. 55 Ugarte p. 125).

[18] Arnst, Augustin, SJ., Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Regensburg 1914.

[19] Henne, Dr. Eugen, O.M.Cap., Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert. Paderborn 1939. Menge, Dr. Hermann, Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Stuttgart, 1929.

In der ersten Stelle wird die Sünde Jeroboams getadelt. Diese war aber vielfältig. Die Sünde am Priestertum war dabei, aber sie enthielt wiederum mehrere tadelswürdige Momente, die im Zusammenhang der Stellen aufscheinen. So weiß man nicht, ob und wieweit der Tadel darauf gerichtet ist, daß Leute, die im landläufigen Sinne unwürdig sind, zu Priestern gemacht wurden, oder darauf, daß Jeroboam die rechtmäßigen Priester vertrieben und überhaupt Götzenpriester eingesetzt, oder bei der Einsetzung ein unwürdiges Verfahren wie Käuflichkeit angewandt hatte. In der Rede des Abdias gegen Jeroboam und ganz Israel, die eine Parallele bildet zu der Stelle, die Acosta zitiert, wird dem Treiben Jeroboams und Israels das rechte Verhalten Judas gegenübergestellt. Daraus ist zu entnehmen, daß in erster Linie die Verschmähung des von Gott eingesetzten Priestertums gemeint ist. E. Kalt [20] stellt fest: «Der Verfasser der Königsbücher tadelt Jeroboam, weil er Leute aus der Mitte des Volkes, die nicht zu den Leviten gehörten, zu Priestern gemacht hatte.» Er umschreibt das ganze Verbrechen Jeroboams an der Religion mit folgenden Worten: «Um den Riß zwischen Nord und Süd unheilbar zu machen, errichtete er (Jeroboam) je ein Heiligtum in Bethel und Dan mit goldenem Stier und ließ das Volk dorthin pilgern. Er verwies die Priester und Leviten des Landes, bestellte aber für den Höhendienst Priester, die nicht aus dem Stamme Levi waren und setzte ein dem Laubhüttenfest ähnlichen Feiertag ein, am 15. und 8. des Monats. Auch die Drohung eines Propheten aus Juda konnte ihn nicht bestimmen, die Einrichtung des ungesetzlichen Kultes zurückzunehmen.»

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Tadel in der andern Beweisstelle Acostas (4 Kg. 17, 32—33). Dort tadelt der Hagiograph auch das ganze religiöse Treiben der in der Landschaft Samaria verbliebenen Israeliten und der dort angesiedelten heidnischen Kolonisten, die den jahvistischen Glauben mit den heidnischen Kulten verbanden und für beides Priester aus ihrer Mitte (de novissimis) einsetzten [21]. Der Haupttadel liegt auf dem Nebeneinander der Kulte, wenn auch, wie im ersten Fall, die schlechte Auswahl, resp. Mangel an Auswahl, nicht dem Tadel entgeht.

Wenn an die Aaroniten und Leviten, die verschmäht wurden, gedacht ist, so ist zu beachten, daß das Vorrecht der Berufung des Stammes Levi primär seiner sittlichen Qualität zukam, weil eben dieser Stamm nicht an der Verehrung des goldenen Kalbes teilgenommen hatte und sogar gegen den Kälberdienst kämpfend vorgegangen war [22]. Wenn sich im Laufe der Zeit die Befugnisse der Leviten noch erweiterten und Ansehen und Vertrauen im Volke voraussetzten, so darf man annehmen, daß diesen Vorrechten auch weiterhin besondere soziale Eignung und sittliche Qualitäten entsprachen. So ist das Argument Acostas, die Hl. Schrift sei gegen das Heranziehen beliebiger und damit zugleich sittlich unqualifizierter Leute zum Priestertum, weithin gültig. Der Hagiograph sieht das Priestertum nicht als jedermanns Sache an, sondern spricht es nur einer Elite zu. Jedoch stellt die

20 Kalt, Dr. Edmund, Biblisches Reallexicon, Paderborn 1939. Unter «Priester» (Bd. II. Sp. 416) und «Jeroboam» (Bd. I, Sp. 886—87).
21 Kalt, Bd. II, Sp. 576 «Samaritaner».
22 Exod. 32, 26—29.

Bibel an der gleichen Stelle mit Bedauern fest, daß alle Völker so verfahren, wie diese Getadelten: «fecistis vobis sacerdotes sicut omnes populi terrarum» (2 Chr. 13, 9). Die Auswahl kann also nicht als wesensnotwendige Voraussetzung angesehen werden, als ob mit unwürdigen Kandidaten das Priestertum selbst untergehen müßte oder seinen Sinn verlöre.

Wichtiger als die objektive Geltung des Argumentes ist die Mentalität Acostas, die sich darin zeigt. Acosta sieht offenbar in den Indianern, wie sie damals waren, «Letzte des Volkes», d. h. Menschen ohne das notwendige Ansehen und ohne die Qualitäten, die Ansehen verschaffen. Er faßt aber Spanier und Indianer durchaus als ein Volk auf, trotz der Verschiedenheit, die er gelegentlich mit den verschiedenen Metallen [23] in der Bildsäule im Traume des Nabuchordonosor (Dan. 2) vergleicht. Eine Verachtung der Indianer aus Voreingenommenheit oder wegen ihrer Rasse, wie Schmidlin annimmt, lag ihm ganz fern [24]. Er schätzt ihre religiös sittlichen Kenntnisse und Leistungen noch gering, aber nicht geringer als die Limaer Konzilien vor und in seiner Zeit es getan haben. Aufschlußreich ist aber, daß er ihre Fehler als Produkt der Erziehung und Gewöhnung ansieht und darum ausdrücklich für überwindbar hält. Wenn er die Indianer auch immer wieder als tierisch, kindisch und, wohl am häufigsten, als sklavisch charakterisiert [25], so führt er das auf Verwahrlosung durch die Inka-Herrscher und neue Verwaltung zurück [26]. Er erwartet eine Besserung mit den Generationen vor allem durch Ausbildung der Jugend [27]. Als er das Buch schrieb, weilte er erst 4—5 Jahre in Peru, war aber viel gereist und mit vorzüglichen Experten der indianischen Verhältnisse zusammengekommen, z. B. Erzbischof Loaysa von Lima, Vizekönig Toledo und dem Beamten und Schriftsteller Polo.

k) Lopetegui bezieht den relativen Anschluß «quod plane documentum» auf die ganz am Anfang erwähnte Const. 74. Da es sich nach unserer Erklärung gar nicht um eine nennenswerte Zitation der 74. Constitution handelt, würde man eher an das nächstliegende Schriftzitat denken. Besser aber übersetzt man «documentum» mit «Beweis» und versteht darunter alles, was Acosta für den Ausschluß der Indianer angeführt hat; nämlich: Paulus, Hadrian, Hl. Schrift, zumal in der Zusammenfassung beide Elemente «et in fide novi et genere obscuri» genannt sind, deren erstes in der Paulus- und Hadrians-Stelle und deren zweites in den beiden Schriftstellen maßgebend war. Man darf Acosta nicht dahin verstehen, daß er hier Const. 74 auch im Sinne eines Ausschlusses der Mischlinge von den hl. Weihen erkläre. Wie hätte sonst die Zulassung der Mischlinge bald nach dem Konzil schon einsetzen können!

l) Das «gener*i* obscuri» der Kölner Ausgabe muß nach der Fotokopie des Originals «genere obscuri» heißen. Die Fotokopie ermöglichte auch die

[23] III. 18, 315.
[24] Schmidlin, J., Katholische Missionsgeschichte, Steyl 1924, S. 314.
[25] Vgl. III, 23, 345; III, 9, 280; III, 19, 325; III, 22, 238; III, 9, 281; V. 13, 484; I. 2, 120.
[26] Vgl. I. 8, 149—153; zu III. 19, 324; IV. 3, 357—359; VI. 3, 521.
[27] Vgl. III. 19, 325—26.

Korrektur bezüglich der Kölner Randbemerkung: «Adrian. 2. in epist. ad Taras in 2 Nicaena syn.» (M 121 Biblioteca de la Universidad de Salamanca).

m) Acosta fordert hier ganz deutlich auch einen gemäßigten Ausschluß der Mischlinge, besonders unehelicher, von den hl. Weihen. So ist nämlich der Ausdruck «a sacris mysteriis contractandis abstinere» (= sich der Berührung der hl. Geheimnisse enthalten) doch wohl aufzufassen. Er läßt aber Ausnahmen gelten, nämlich unter zwei Bedingungen oder besser in zwei Fällen: Erstens, wenn es nicht anders geht («quoad fieri potest») und zweitens, wenn ein Ausgleich des natürlichen Defektes der Herkunft durch erprobte und bewährte Würdigkeit gegeben ist. Die Forderung stimmt mit dem Beschluß n 47 der Provinzialkongregationen SJ. Lima/Cusco 1576 überein: «Placuit mestizos non esse passim promovendos ad sacros ordines, nisi forte quispiam iis dotibus praeditus existat, quibus naturalis ille defectus abunde compensetur. R. ad 47: placet. [28].» Die Strenge Acostas gegen die Mischlinge geht über das Konzil hinaus. Er ist überhaupt auch in der Weihefrage der Indianer viel exclusiver als das Konzil selbst. So sagt er: «nemo ex Indorum genere»: das Konzil einfach «Indi»; er im Buch: «sacerdotio aut gradu aliquo ecclesiastico» und im Summarium: «nullo ordine ecclesiastico»; das Konzil dagegen nur: «aliquo ordine»; er: «sacras vestes in *ministerio»;* das Konzil: «vestibus sacris *ad altare;* er: «donetur», «evehere»; das Konzil nur «initiari»; er: «minime oporteat»; das Konzil einfach: «non debere»; er: «superpelliceis *inter haec tantum-modo* indui»; Summarium: «cum superpelliceo et ornatu decenti»; das Konzil: «superpelliceum et id genus sacrati cultus indumenta vestire».

n) Unter «provincialia decreta» hat man nach der Redeweise Acostas in seinem Buche die Beschlüsse des Limaer Konzils 1567 zu verstehen. Darum braucht aber hier nicht allein Const. 74 gemeint sein, wie ja auch bei den antiqui canones keine bestimmten angedeutet sind. Er meint wohl auch all die anderen nicht zitierten Stellen, die das gleiche Anliegen haben, das Acosta bewegt, nämlich, daß der Priester bei dem Volke in Ansehen und Verehrung stehen soll.

Es ist immer wichtig, Ansichten und Meinungen aus der Zeit heraus zu verstehen, in der sie entstanden. Noch nie ist auf den Zusammenhang der Haltung Acostas und des Limaer Konzils 1567 in der Weihefrage der Indianer mit den Bestimmungen des Trienter Konzils verwiesen worden. Aus den erwähnten Kapiteln des Konzils von Lima geht deutlich hervor, daß dieses von der Durchführung der Trienter Reform (z. B. sess. 23, caput 17) und nicht etwa von den Mißständen in Peru ausging, um zu Bestimmungen zu kommen, die uns heute übertrieben erscheinen. Bei Acosta muß auch seine Jugend und der Erstlingseifer der Jesuiten-Missionäre in Peru berücksichtigt werden, die kaum 10 Jahre in dem Lande waren, wo andere schon 40 Jahre gearbeitet hatten. Acosta scheut sich nicht, für das damalige Versagen der Mission in Peru die Priester ver-

[28] De Egaña, Antonio, Monumenta Peruana II (1576—1580) Doc. 72, p. 433 (El. P. Everardo Mercuriano a la Provincia del Peru. Roma aprincipios de Octubre 1578) (Responsa Generalis ad Congregationem peruanam primam, seu limensem).

antwortlich zu machen (IV. 2, 355). Darum macht er wohl Abstriche von seiner strengen Forderung der Sprachkenntnis (IV. 7, 376), nicht aber der Tugenden des Missionars. Im Grunde ist dies auch die Haltung der Kirche noch in unseren Tagen. Auch bei den letzten Päpsten finden wir neben der Förderung des einheimischen Klerus die alte Einschärfung, unwürdige Bewerber abzuweisen.

Es scheint uns eine Forderung der Gerechtigkeit, in der Frage der Zulassung zu den hl. Weihen den negativen Standpunkt Acostas und des Limaer Konzils klar zu sehen, um nicht die Schuld auf ihre Umgebung und die Kolonialverwaltung abzuschieben, wie es mitunter geschieht.

Die Einsicht in die Gründe Acostas und seine Haltung läßt erkennen, daß er sich nicht von kolonialen Erwägungen, sondern nur von den wesentlichen Forderungen des Priestertums leiten ließ.

Miscellanea

Ein Beitrag zur chinesischen Ritenfrage aus Columbien (1712). — Es dürfte wohl für manche Interessenten der chinesischen Missionsgeschichte überraschend sein, zu erfahren, daß selbst im weit entfernten Neu-Granada ein Augustiner, Fray Agustin de Caycedo y Velasco, zur Ritenfrage Stellung nahm. Auf einer Europareise, ca. 1709, stieß er auf ein Exemplar der Appellation seines Mitbruders Alvaro de Benavente, Bischofs von Ascalon i. p. i. und Apostolischen Vikars von Kiangsi (1646—1709) gegen das Verbot der Riten des Apostolischen Legaten Maillard de Tournon von 1707 (Vgl. Streit-Dindinger, Bibl. Miss. VII, 111 und in verschiedenen Nachdrucken). Als «eruditissiumus», wie er sich selbst nennt, war er bald von der Haltlosigkeit dieser Appellation überzeugt und hielt sich verpflichtet, den Appellanten brüderlich zurechtzuweisen oder ihn, wie er eher annahm, von einer ihm unterschobenen Fälschung zu befreien («augustinianus americanus debebat ipsum fraterna admonitione corripere, vel ab impostura calumniantium vindicare»). Der Titel seines Werkes lautet: Expugnatio appellationis, vel appellantis a decreto et executione decreti Eminentissimi Cardinalis Patriarchae Antiocheni, Comissarii et Visitatoris Apostolici, cum potestate Legati a latere in Regno Chinarum, D. Caroli de Tournon, emanati die 25 januarii 1707. Per A. R. et eruditissimum Patrem Fr. Augustinum de Caicedo y Velasco, Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini, Sacrae Theologiae Praesentatum, Commissarium Generalem et Praesidentem Capituli Provincialis Novi Regni Granatensi in Indiis Occidentalibus, Doctrinarium Populi de Combita, Visitatorem et Commissarium Generalem S. Mariae Spei, in Regno Neapolitano, Diffinitorem Generalem et filium conventus Sanctae Fidei de Bogota Novi Regni Granatensis in America. Villa Franca, 1712, 125 pp. nebst einer nicht paginierten Einleitung von 8 Seiten und einem Index (das Werk fehlt bei Streit-Dindinger, Bibl. Miss. Vol. VII — Vgl. José Manuel Rivas Sacconi, El Latín en Colombia. Basquejo histórico del humanismo colombiano. Bogotá, 1949, 187—190, wo auch die Überschriften der 17 Kapitel des kl. Werkes zu finden sind). Beckmann

Les Da-Mbassinas de l'Oubangui et le point de vue missionnaire

Par le R. P. *Bossink*, C.S.Sp.

L'Oubangui-Chari est l'une des quatre républiques dont l'ensemble forme l'ancienne possession française énormément étendue, connue autrefois sous le nom d'Afrique Equatoriale Française. Au Sud-Est de ce territoire se trouve Bangassou, centre assez important, qui a toujours été, avec ses environs, le domaine des Nzakaras, autrefois race très belliqueuse mais qui a perdu à présent presque toute sa gloire et sa splendeur. Le grand malheur qui frappe ce pays et le conduira toujours plus à sa ruine est son manque de natalité.

Avec toute la réserve que demande un tel exposé, je donne ici les statistiques de quelques cantons spécifiquement Nzakaras.

Canton Gambo, district d'Ouango. Recensement de 1953.
Hommes: 1671 — Femmes: 1970 — Garçons: 289 — Filles: 287.

Canton Mbariganda, district de Bakouma. Recensement de 1955.
Hommes: 266 — Femmes: 311 — Garçons: 77 — Filles: 67.

Canton Ouanda-Kitika, district de Bakouma. Recensement de 1955.
Hommes: 365 — Femmes: 477 — Garçons: 54 — Filles: 47.

Dans tout le district de Bakouma (au nord de Bangassou) qui, fin 1955, compta presque 10 000 habitants, il n'y a qu'une école, à Bakouma même, avec moins de 100 élèves, répartis sur 4 classes. Ce district, qui est le district-Nzakara par excellence, montre pendant les dernières années un déficit de naissances annuel de plus de 20 %.

«Pour ce qui concerne Bangassou: «... entre 15 et 25 ans, 57 % de l'ensemble de la population urbaine n'est pas marié, entre 25 et 35 ans ce taux s'abaisse seulement à 33 % et entre 35 et 45 ans il devient 28 %. Si l'on tient compte que la population des moins de 15 ans est proportionnellement très faible, on est frappé de cette propension au célibat que affecte naturellement davantage le sexe masculin que le sexe féminin; 56 % de l'ensemble des habitants masculins sont en effet célibataires contre 44 % des habitants de sexe féminin [1].»

Quelles en semblent être les principales causes?

1°. La mortalité infantile est très élevée. L'examen de la mortalité infantile différentielle montre que chez les Nzakaras, sur 100 enfant-nés-vivants 12 meurent avant 1 mois, 9 entre 1 et 6 mois, 3 entre 6 mois et 1 an, 5 entre 1 an et 5 ans. Au total 24 enfants meurent avant 1 an, 29 enfants meurent avant 5 ans [2].»

2°. La grande liberté de mœurs que les femmes et filles Nzakaras se permettent et qui favorise la stérilité. Dans aucune des différentes races qui peuplent le sud-est de l'Oubangui-Chari, le lien conjugal ne m'a paru aussi faible que chez les Nzakaras. Bien avant le mariage coutumier, la fille Nzakara mani-

1 Rapport de l'enquête socio-démographique réalisée dans la région de Bangassou (Août-Septembre 1954), pag. 40. (Haut Commissariat de l'Afrique Equatoriale Française. Direction générale des services économiques et du plan.)

2 l. c. p. 40.

feste sa liberté à ce sujet. Les femmes Yakomas par exemple, nombreuses dans les régions de Bangassou et Ouango, commencent leur liaison assez jeunes mais celle-ci se limite à une seule et même personne et le plus souvent cette liaison devient après quelques années une union relativement stable.

3°. Autant que cela puisse paraître surprenant chez ce peuple primitif désirant et aimant l'enfant: l'avortement ne leur est pas inconnu; ceci est dû, je pense, à des circonstances politiques et sociales. La population Nzakara se compose d'un mélange de vainqueurs et de vaincus. Les femmes des tribus vainqueurs des Nzakaras cohabitent volontiers avec les hommes des tribus vaincues et se font doter par eux mais acceptent difficillement l'enfant de cette union.

4°. «Ce manque d'inclination au mariage, qui ne peut qu'aggraver la fécondité, peut être expliqué par le dérèglement social qui a suivi la désagrégation du sultannat de Bangassou: l'abolition par la souveraineté française de l'ancienne structure tribale dans laquelle les Nzakaras représentaient les guerriers, les Yacpa, Langba, Kpatri, Togbo, Banda, Ndendi, constituant une masse d'esclaves au service des premiers, a entrainé, selon toute vraisemblance, l'émancipation des femmes appropriées par le sultan sur les races vaincues lors de ses nombreuses guerres vers l'Ouest, et laissées comme concubines à ses guerriers. La brusque rupture de la grande polygamie n'a pas manqué d'apporter de graves perturbations familiales: la redistribution des ménages a dû s'effectuer sans règle tribale précise et il est très fréquent de rencontrer aujourd'hui des couples vivant en concubinage et ne désirant pas «régulariser leur situation» selon le droit coutumier [3].»

Une des raisons, qui ont donné lieu à la liberté de mœurs citée plus haut, doit être, à mon sens, la conséquence de l'existence des DA-MBASSINAS.

Les Da-Mbassinas [4]

Siolo est tombé à l'endroit même où il s'était mis. Il était parti voir sa famille mais il avait trouvé le village abandonné. Quelques vieillards seuls étaient restés dans le village et lui racontèrent que tout le monde était dans la forêt pour chercher un arbre propre à tailler une pirogue. En effet, il trouva les hommes à l'endroit indiqué sur le point d'abattre un très grand arbre. Tandis qu'il regardait travailler les ouvriers, on lui dit de faire attention: l'arbre tomberait dans sa direction. «Je reste où je suis», répondit le brave. L'arbre tomba et l'écrasa. On n'a jamais retrouvé le moindre de ses restes.

Siolo appartenait aux Ngbandis et plus spécialement à la branche noble des Bandias [5]. Jusqu'où remonte l'arbre généalogique de la race

---

[3] l. c. p. 14.

[4] Da-Mbassina: Da = épouse, Mbassina = mânes.

[5] Ces gens ayant pour ancêtre Bandia seraient originaires du Soudan, occupèrent ensuite le Congo Belge, puis franchirent la rivière du Mbomou qui, à la hauteur de Bangassou, sert de frontière entre le Congo Belge et l'Afrique Equatoriale Française, soumirent les Nzakaras français et imposèrent si radicalement leur volonté à la population qu'aujourd'hui, dans beaucoup de villages Nzakaras, la fonction de chef de village est encore réservée à un membre de la famille Bandia. Ces Bandias s'incorporant si fortement avec la race Nzakara, on est souvent tenté de les considérer comme tels. Mais à tort. Les Bandias eux-mêmes font une large distinction entre les membres de leur branche noble et les Nzakaras.

Bandia? S'il faut croire les quelques généalogies écrites et le témoignage beaucoup moins certain des vieillards, l'origine des Bandias remonte jusqu'à la fin du 15me ou le début du 16me siècle. Tout ce que l'on peut dire, c'est que les Bandias ont une origine bien lointaine. Je donne ici quelques généalogies différentes du clan le plus important des Bandias tel qu'on le trouve en Afrique Equatoriale Française, les Vougbendi. Les listes sont seulement conformes aux générations récentes (qui remontent quand-même à quelques siècles). Elles sont incomplètes, on confond plusieurs personnages, mais on voit clairement que cette branche est très vieille [6].

Les Bandias, comme d'ailleurs les Nzakaras «ordinaires», se divisent en de nombreuses sous-races qui sont toutes désignées avec des noms différents.

Par exemple: Vou-Gbendi = descendant de Gbendi (vers 1800)
Vou-Siolo = descendant de Siolo (vers 1750)

La tradition a transmis les noms des grands Bandias. De leurs «faits et gestes» on ne se rappelle que quelques anecdotes (cfr. la mort de Siolo). A leur mort, on les enterre quelque part en brousse. De quelques-uns seulement on pourra indiquer le tombeau [7].

Mais si les restes de ces héros ont presque entièrement disparu, leur esprit, par contre, vit toujours d'une façon sensible et permanente.

Nous savons combien les faits et gestes du noir primitif sont influencés par la pensée et la peur des esprits des défunts. Le noir croit à la survivance terrestre de l'esprit d'un défunt, quoique d'une façon un peu confuse dans ses manifestations. Tout le bien, mais surtout tout le mal

---

6

Sokwofi (1)	Bakia-Binza (2)	Kolé (3)	Bongumu (4)
Togodoro	Ni	Gbongowo	Pougiet
Mangbanda	*Bandia*	Kpongé	Agungu
Gbongowo	Kolé	*Bandia*	Bwanda
Bazia-Bakia	Ngboungou	Ngongo	Pobdi
Ni	Bapaye	Mbwanda	Gobengue
Bandia	Ngongo	Kpwobé	Dunga
Kolé	Gbanda	Gobengue	Beringa
Ngongo	Kpwobé	Ndounga	Gwendi
Gbwanda	Gobengue	Mbelinga	Bari
Kpwobé	Ndounga	Gbendi	Bangassou
Gobengue	Mbelinga	Mbari	Sayo
Ndounga	Gbendi	Bangassou	
Mbelinga	Mbari	Sayo	
Gbendi	Bangassou		
Mbari	Sayo		
Bangassou			
Sayo			

(1) Selon Mogba, 1935
(2) Selon Vougba, 1955
(3) Selon Yanikao et Banabongo, 1935
(4) Selon de la Kéthulle, dans «Mouvement Géographique», 1895.

7 Ainsi Gbendi a son tombeau à 60 kms. nord-est de Bangassou sur la rive de la rivière Sendigui. On trouve encore à cet endroit quelques morceaux de défenses d'éléphant sur lesquels Gbendi mettait ses pieds quand ses femmes venaient les lui laver.

qui arrive à quelqu'un, est dû à ces esprits; le noir primitif fait donc tout son possible pour les bien disposer en sa faveur pour lui-même, sa famille et son village. Plus un personnage était important durant sa vie, plus grande est encore son influence après sa mort. On s'attire les bonnes grâces de cet esprit par des prières, des offrandes: une partie de la chasse, quelques produits des champs, un peu de manioc, quelques francs que l'on dépose auprès de l'arbre où l'esprit est supposé venir régulièrement, ou dans le petit temple construit en son honneur quelque part en brousse [8].

Cette rapide esquisse, sur la manifestation des esprits, m'a semblé nécessaire afin de mieux faire comprendre la coutume qui se pratique dans la race Nzakara et chez les Bandias et qui consiste à consacrer aux mânes des ancêtres une jeune fille, souvent encore enfant, à titre d'épouse. Par cette offrande, effectuée dans le temple par le père, l'oncle, un grand parent ou le chef du village, en présence de quelques vieillards et du chef, la jeune fille perd pour toujours le droit de faire un mariage légitime. Elle est à jamais l'épouse de l'ancêtre. Sa famille ne devra jamais toucher une dot pour elle.

La condition de ces jeunes filles n'est pas à comparer avec celle des femmes qui furent données, soit spontanément, soit par force, à titre d'épouses, au chef durant sa vie et qui composait son harem. Etant chef absolu, il avait droit sur tout, aussi bien chasse et produits champêtres que sur les filles de ses sujets. Il en gardait un bon nombre pour lui-même et donnait les autres à ses amis, aux notables, à ses soldats ou à un simple individu en remerciement d'un bon service [9].

---

[8] Jeanne était une belle enfant de douze ans. Elle est décédée assez subitement, il y a quelques mois. Ses compagnes d'école l'ont accompagnée au cimetière. Quelques semaines après l'enterrement, je visitai la famille qui avait pris un grand deuil. Avec une simplicité désarmante, la mère commence son récit: «Cette nuit, j'ai eu la visite de Jeanne. Elle se porte bien grâce aux prières qu'on a faites pour elle. Seulement elle me fit cette remarque: maman, il fait tellement noir dehors que je n'ai presque pas pu trouver la porte de vortre case. Voulez-vous l'orner de fleurs afin que, la prochaine fois, je vous trouve plus facilement?» En effet: on avait mis des fleurs autour de la porte.

Je faisais une tournée et le soir on avait causé longtemps avec les vieux du village de sorte que la nuit était déjà bien avancée. Tout à coup, un notable se lève et dit: «Il faut que je m'en aille. Si par hasard je rencontre Bazouma, il me tuera.» Bazouma était pendant sa vie un grand chef. Il est mort depuis une dizaine d'années. Son esprit est supposé se promener la nuit dans le village et il tue celui qui a le malheur de le rencontrer.

Monsieur X, évolué, de statut européen, a une femme, également évoluée, qu'il accusait ne pas lui être fidèle pendant son absence. La femme avait beau dire que tout était de la calomnie, le mari ne fut content qu'après avoir fait bouillir un chapelet dans une marmite pleine d'eau. Il obligea sa femme à boire cette infusion. «Si elle avait été coupable, l'esprit de Dieu l'aurait tué.»

Outre le fait que l'explorateur intéressé pourra trouver presque chaque jour des cas suggérant une relation avec les esprits, il est peut-être intéressant de renvoyer ici à un article de Jean Louis Laroche qui a paru dans «Lovania» (1954, no. 32) dont le sujet est d'examiner l'inclination chrétienne de quelques élèves indigènes d'une école au Congo Belge. Malgré le fait que les chiffres données exagèrent fortement la pensée chrétienne des élèves, on peut quand-même conclure des réponses fournies que la plupart de ces garçons, ayant pourtant reçu une formation chrétienne, croient fermément à l'influence très forte des esprits des défunts.

[9] La grande richesse de femmes d'un chef lui permettait d'en faire cadeau à ses soldats

On reste un peu perplexe en pensant aux 500 femmes attribuées à Bangassou († en 1907) «aussi nombreuses qu'il y a de bambous dans la toiture d'une case»; il n'y a cependant pas lieu de s'en trop étonner puisque, tout-puissant, le chef peut disposer librement de ses sujets, personne n'aurait osé lui contester ce droit, sauf ses rivaux qui voyaient, dans se nombre toujours croissant de femmes, une défaite de leur prestige.

Comment interprêter cette coutume de donner très longtemps après leur mort, des filles, à titre d'épouses, aux mânes des ancêtres? Les chefs actuels sont encore persuadés que les mânes des ancêtres continuent à influencer fatalement leurs sujets. Le pauvre primitif fera donc tout pour satisfaire aux exigences de ces potentats.

Quelqu'un est-il malade? La cause peut être très simple: manque d'hygiène élémentaire, eau contaminée, sous-alimentation, etc. Le primitif n'admet pas ces simples raisons mais se casse sa tête, avec toute sa famille, pour examiner s'il n'a pas commis quelques fautes vis-à-vis des mânes. Il doute de nos médicaments moderes, de notre prophylaxie, mais va, en toute confiance, consulter la sorcier du village qui à l'aide de son «hiwan»-instrument à oracle composé de deux morceaux de bois que l'on frotte l'un sur l'autre — va découvrir ce que le consultant ignore et exprimera la volonté des mânes, qui ira jusqu'à exiger de temps en temps l'abandon d'une fille. Cette donation est le suprême sacrifice que l'on puisse demander à un noir qui n'a rien de plus précieux que ses enfants et principalement ses filles.

La plupart des femmes et filles que l'on consacre aux mânes des ancêtres sont données à la suite d'un rève que le père ou le chef du village a eu et pendant lequel on «voit» l'ancêtre. Maintes fois, quand je demandais pourquoi une telle avait été donnée au service des mânes, la famille m'a répondu que Siolo au Gambo était apparu dans le sommeil et avait exigé une fille. La possibilité qu'il s'agit de fraude ou d'une fantaisie extraordinaire n'est pas acceptée comme j'ai pu le constater moi-même.

Quelques exemples:

1. Hélène X passait pour une prostituée moderne. Etant enfant, on l'a donnée à Siolo. Pendant de longues années, elle a vécu avec des blancs et imitait leur façon de vivre. Un jour, en préparant le repas, elle se brûla gravement. Avant d'être guérie, elle se rendit discrètement au temple de Siolo pour lui rendre ses hommages et lui offrir un sacrifice afin de réparer ce qu'elle pensait être une négligence au respect du à Siolo.
2. Le fils de A. profana le temple des ancêtres en y faisant ses besoins. L'ancêtre Badoa, fils de Gbendi, apparut à la mère de l'enfant et la voulut en dédommagement. Cette femme mariée et dotée rendit la dot et se consacre maintenant au culte des mânes.

---

et collaborateurs: «Will jemand heiraten, so wendet er sich in der Regel an den König oder an einen der Unterhäuptlinge, der ihm alsbald eine Frau nach seinem Geschmack verschafft.» (Dr. Fr. Ratzel: «Völkerkunde, 1. Band», «Die hellen Völker des Obern Nilgebietes.» Seite 534. 1887.)

Voyez également: Sr. Marie-André du Sacré Cœur: «La condition humaine en Afrique Noire», 5me édition 1953, pag. 80. «La donation se trouve chez les Mossi de la Haute-Volta et les Bamilékés du Caméroun; mais ces derniers exigent la paiement d'une dot, tandis que les Mossi donnent une fille à celui que a su se faire agréer par toutes sortes de bons offices.»

3. Le père de D. était gravement malade. La famille consulta le «hiwan» qui déclara que Siolo exigeait sa fille. Si le père refusait, il allait mourir. D. est maintenant une Dasiolo. Le père est guéri.

4. Le père de I. bien imprudent abattit l'arbre qui servait de lieu de sacrifice à Gambo. Celui-ci lui apparut et demande sa fille.

5. La femme N. a une sœur, épouse de l'ancêtre Gambo. N. brûla la case de sa sœur. Quelques jours après, N. tomba malade. On demanda au «hiwan» l'origine de cette maladie. Le verdict du «hiwan»? Gambo se fâche parce que N. a détruit la case de son épouse. Il veut être dédommagé et demande une fille. N. n'ayant pas d'enfant, on prit Dagambo, fille de son frère.

6. La mère d'une autre Dagambo n'ayant pas d'enfant, on consulte le «hiwan». «Gambo ferme ton sein parce que tu ne l'aimes pas.» Plus tard, elle eut une fille qui fut consacrée à Gambo.

7. Un cas très typique qui manifeste clairement la crainte que l'on a pour les ancêtres est ce qui arriva à N. Cette chrétienne vivait depuis quelque temps avec un jeune chrétien qui aurait bien volontiers voulu payer la dot pour sa fiancée, avec l'intention de se marier ensuite religieusement. Ceci était impossible puisque N., depuis sa naissance, appartenait à Siolo. Un jour pourtant, N. déclare vouloir se marier avec son fiancé. J'étais bien surpris parce que, en se mariant, N. et son fiancé pêcheraient ostensiblement contre les «commandements» du culte des mânes. Je proposais donc que les deux candidats se réunissent avec les deux familles pour essayer de régler ce mariage. Tout le monde se réunit comme convenu, mais, à ma demande si N. veut toujours se marier avec son fiancé, elle me répond par la négative. «Je ne veux pas de lui: il a offensé ma mère!» Cette réponse me parut invraisemblable et je demandai aux oncles la véritable raison de ce refus. La voici: il y a un an, N. fut gravement malade. Il y a un mois, elle mit au monde un enfant qui mourut quelques jours après sa naissance. La famille, troublée par ces malheurs, consulta le «hiwan». Sa réponse fut nette: Siolo s'oppose au mariage de N. puisqu'elle lui est consacrée. Pour la punir de sa témérité, il lui a envoyé ce malheur. La famille, craignant d'irriter Siolo d'avantage, refusait donc ce mariage. En quittant la case où l'on s'était entretenu, j'ai demandé au candidat refusé le genre de maladie que sa fiancée avait eue il y a un an. «La syphilis», me répondit-il.

Le R. P. Ch. Tisserant, ancien missionnaire en Oubangui-Chari considère ce culte comme étant plus politique qu'ethnique. Il voit dans cette donation un genre d'impôt d'une forme spéciale, destiné à maintenir dans l'obéissance la population des quelques 8 ou 10 tribus soumises par les Bandias. Ces Bandias, venant du Congo Belge, ayant assujetti les Nzakaras français, voulaient envers et contre tout étaler leur puissance de vainqueurs et n'hésitaient pas à supprimer, avec des raffinements de cruauté, le pauvre vaincu chaque fois qu'il le jugeait trop influent, ce qui servait d'exemple pour toute la race. Cet «impôt de femmes» pourrait donc être considéré comme un moyen de représailles aux mains des vainqueurs Bandias, car priver les femmes et les filles d'un village du droit d'avoir une vie conjugale normale, n'est-ce pas le conduire infailliblement à sa ruine?

Mais est-ce bien là l'origine de cette coutume? Le P. Tisserant semble vouloir l'affirmer, cependant s'il faut croire plusieurs vieux Vougpatas

(descendants de Pata) et l'un des clans Nzakaras le plus important avec les Digos, cette donation de filles aux mânes des ancêtres était déjà chose courante chez eux bien avant l'arrivée de Ndounga, chef des Bandias. L'ancêtre Vougpata Koddo en particulier aurait reçu un grand nombre de filles. Gbelou, fils de Ndounga, mis au courant de cette coutume aurait commencé, lui aussi, à forger des lances auxquelles il donnait le nom d'un ancêtre de son clan.

Dans ce cas, le P. Tisserant pourrait avoir raison lorsqu'il dit que Gbelou aurait profité de cette coutume comme moyen de consolidation pour son influence et sa puissance.

Un autre témoignage sur l'origine de cette coutume me fut donné par Doukateyo, la seule sœur survivante du grand Bangassou. A la mort d'un grand chef — et elle se souvenait que cela s'était pratiqué au décès de son frère — on prenait les lances dont il s'était servi et «qu'il aimait tant qu'ils les personnifiait» pour les donner à garder à de jeunes filles afin que les termites ne mangent pas les manches. «Garde cette lance qui est Siolo; garde cette lance qui est Gambo.» Il est difficile de dire à quel point on avait l'intention d'attacher les filles à l'ancêtre dont elles gardaient les lances.

Chaque chef avait à sa cour un grand nombre de femmes et de filles. Il avait le droit de prendre n'importe qu'elle fille selon son désir. En attendant le jour où il se les attribuait à titre d'épouses ou en faisait don à ses soldats et notables, elles travaillaient aux champs, préparaient les repas pour les nombreux membres de la famille du suzerain, ou bien servaient comme danseuses et chanteuses au rythme d'un battement régulier des mains ce qui égayait les repas et les loisirs de leur seigneur.

Selon plusieurs vieux notables, un certain nombre de ces femmes était chargé de préparer la nourriture pour les mânes des ancêtres et de l'entretien de leur petit temple, construit dans un coin tranquille du village. Une fois chargées de cet office, elles devaient bien-tôt être promues femmes des mânes.

Il est d'usage encore actuel qu'une jeune fille, dès qu'elle est destinée à un homme, lui prépare et lui apporte ses repas même avant la cohabitation. Chaque indigène d'ailleurs trouve que le premier devoir de sa femme est de lui donner à manger.

Tout ce qui vit doit être nourri. Donc les mânes, en tant qu'êtres vivants, ont besoin de personnes chargées de préparer leur nourriture. Baumann et Westermann affirment: «Chez les Nzakaras, les épouses, filles et sœurs des chefs défunts doivent veiller sur la case des ancêtres et y entretenir le feu sacré sous peine de mort [10]. De ce feu sacré, je n'ai trouvé aucune trace.

Par cette consécration aux mânes des ancêtres, les chefs obtaient ce qu'ils désiraient:

1°. Ce culte exigait un personnel féminin trouvé très facilement dans le catégories de femmes citées plus haut. L'origine de cette coutume est donc religieuse et non politique.

---

10 Baumann et Westermann, Les peuples et les civilisations de l'Afrique, p. 295.

2°. Les chefs Bandias instruits de l'existance de cette pratique chez les Nzakaras ont pu le saisir comme moyen de domination et le transformer en un but politique.

Cette coutume, on la trouve dans tout le pays Nzakara, c'est à dire sur un rayon de 100 kms autour de Bangassou et qui comprend le nord du Congo Belge et le sud-est de l'Oubangui-Chari [11].

Ce sont uniquement les Nzakaras et les Nzakaras-Bandias qui pratiquent celle des Da-Mbassinas. Les Zandé-Bandias, cousins des Nzakaras-Bandias ne la pratiquent pas, non plus les quelques clans Yakomas-également Bandias [12].

Selon les chefs et les vieillards, cette coutume doit être rélativement récente (2 siècles environ), Ndounga et Mbelinga étant presque unanimement considérés comme les promoteurs de ce culte.

Trois raisons confirment leur pensée:

1°. Le premier ancêtre ayant reçu des filles consacrées à son service est Gobengue. Après lui, tous ses descendants en ont reçu, exception faite pour Mbari [13]. On peut supposer que si Gobengue et ses prédécesseurs avaient eu connaissance de cette coutume, ils auraient eu, eux aussi, leurs femmes d'ancêtre.

2°. Si Gobengue avait été au courant de cette coutume, les Zandé et les clans Yakomas, ses propres descendants, auraient probablement con-

---

11 Cette coutume n'est certainement pas la seule manifestation du culte des ancêtres car toutes les races primitives d'Afrique Noire ont une grande dévotion aux mânes. Toutes ces coutumes, sont-elles aussi exigeantes? Peut-être pas, mais on peut trouver encore un exemple de cet abus pour ne pas dire cet esclavage dans «La Condition humaine en Afrique Noire» de Sr. Marie-André du Sacré Cœur, pag. 159 et suivantes.

12 L'arbre généalogique qui suit donne la rélation existant entre les Nzakaras-Bandias, les Zandé-Bandias et un clan des Yakomas.

Bandia

.
.
.
.
.
.
.

Gobengue

Sagba	Ndounga	Kasenda
Sinbo	Mbelinga	Sango
Ngbo	Gbendi	Bangi
Takrou	Mbari	Rafai
Siolo	Bangassou	Hetman
Treko	Sayo	Fatrane
Goudo	(= Chef de Canton	(= Sultan act.
Ngarapa	act. Clan: Nzak-	Zandé
Touba	Vougbendi)	= Bandia)
(= Chef de Canton act. Yakoma-Goumba, = Bandia)	= Bandia)	

13 A ma demande «Pourquoi Mbari n'a-t-il pas eu de femmes d'ancêtre?» on me répondit: Mbari? Cet enfant! Il ne doit pas avoir eu une assez forte personnalité.

tinué la pratique de ce culte. Or, on voit que ceux-ci sont bien au courant de cette tradition mais ne la suivent pas.

3°. Au Congo Belge, d'où venait Ndounga, fils de Gobengue, cette pratique est inconnue. Ce qui laisse supposer, à juste titre, que Ndounga n'a connu cette coutume qu'après ses conquètes des Nzakaras et qu'il offert aux mânes de son père les premières femmes-épouses.

Quel est le nombre des Da-Mbassinas? Pendant mes tournées, j'ai pu en enrégistrer plus de 200 mais, comme quelques régions Nzakaras n'ont pu être visitées, le nombre total doit être beaucoup plus grand. J'estime environ 350 à 400. Vu la faible densité de la population au pays Nzakara et le peu de natalité, ce chiffre doit être considéré comme relativement élevé.

Des 213 Da-Mbassinas enrégistrées, 197 ont été données aux mânes des ancêtres Bandias, 16 femmes seulement furent données aux ancêtres des Nzakaras ordinaires.

Le tableau ci-dessous indique à quels ancêtres ces 197 femmes furent attribuées. Le chriffre entre paranthèses signifie le nombre de femmes que l'ancêtre peut considérer comme siennes.

Gobengue (5)
Ndounga (3) Siolo (113) Ngbanda (6)
Mbelinga (5) Gbelou (2)
Songba (1) Gbendi (12) Bakia (1) Bambou (1) Gambo (39) Pawala (1)
Badoa (1) Mbari Barouka
Bangassou (4) Gbengo (2)
Labasso (1)

On ne pourra pas nier que le don aux ancêtres d'un si grand nombre de femmes et de jeunes filles manifeste une certaine réligiosité aussi bien de la part de la famille qui, plus ou moins forcée, cède son enfant, que de la part de la fille elle-même qui «sacrifie» sa liberté. Ce qui peut surprendre à première vue c'est que ces femmes appartenant à un «presque-dieu» ne jouissent pas de l'estime et du respect qu'on leur devrait. Bien au contraire, on m'a maintes fois dit que ces femmes sont regardées avec mépris. Le noir se gardera bien d'offrir une dot à une «femme d'ancêtre» mais d'autre part, il sait qu'elle lui accordera facilement ses charmes. Ces femmes ne peuvent pas être comparées avec les Vestales qui, sous peine de mort, ne fût-ce que pour quelque temps, devaient garder leur virginité [14]. Sans exagérer on peut dire que toutes les «femmes d'ancêtre» sont des femmes légères. Leur état ne leur défend pas les rélations conjugales à condition toutefois que l'on ne les dote pas. Il n'y a qu'une restriction: Les «femmes d'ancêtre» peuvent avoir des liaisons avec n'importe qui, sauf avec les membres du clan de l'ancêtre auquel elles appartiennent. Pour respecter la parenté d'un ancêtre et de ses descendants, ces derniers ne se permettent pas d'aimer la femme appartenant à un de leurs parents, même pour une seule fois.

[14] Voir également: «Encyclopaedia of Religion and Ethics» par J. Hastings (1910): "The Peruvian 'virgins of the Sun' were punished with living burial if detected in misconduct" (pag. 271).

Les «femmes d'ancêtre» jouissent donc d'une plus grande liberté que les femmes légitimement mariées. Un des devoirs de Da-Mbassina est l'assistance et la participation active à la fête annuelle de «Tongobondo [15]» qui se célèbre à la nouvelle lune de février, en dialect Nzakara «Foulo-digui». On pourrait considérer cette fête comme un pèlerinage vers le temple des mânes de l'ancêtre. Dès que M. Sayo, Chef de canton à Bangassou, descendant direct des héros Bandias, et pontife de ce culte des ancêtres, a annoncé, dans toutes les directions, que la fête est proche, les Da-Mbassinas se mettent en route pour la visite annuelle du temple et de l'autel de «leur» ancêtre. Celui de Siolo, qui a le plus grand nombre de ces femmes, se trouve à Mbaka, 50 kms nord-ouest de Bangassou. Est-ce un signe de relâchement que sur les plus de 100 Da-Siolos seulement une quarantaine était présente en février 1955?

Les femmes y sont reçues au roulement des tams-tams. Le drapeau de Siolo, plus exactement son étendard, flotte au vent, un rectangle de tissu rouge portant sur toute la longueur et la largueur une croix blanche coupée elle-même par une croix plus petite noire.

Le temple est très simple, voire pauvre. Quelques poteaux soutiennent le toit pointu, couvert de paille et protègent ainsi l'échafaudage sur lequel on voit les sagaies qui représentent les ancêtres [16]. Siolo est le plus important mais on y trouve également les sagaies personifiées de son père Gobengue, de Nzambo, une de ses femmes, ses fils Bado, Gadi, Bawo, ses petit-fils Tangbando, Banguion, Bawo et Bavoulatou, son frère Mbossé. Les vieilles sagaies ont un col épais formé d'anneaux de fer qui sont autant de témoins des faveurs obtenues ou demandées [17].

La fête? Les femmes sortent tout ce que contient le temple. On le balaie. Les sagaies sont débarassées de la poussière filigineuse que le feu enfumé de la sentinelle y pose chaque nuit.

On fait des offrandes: du manioc, du mil, une poule, un cabri, un peu de monnaie. Les hommes chassent et pêchent. Les femmes préparent les repas pour les ancêtres et leurs compagnons. On danse, danse, danse ... Cette fête dure trois jours. Après plus d'une semaine de continance totale, les rélations conjugales reprennent leur cours ordinaire [18].

---

15 «Tongobondo»: Tongo = préparer, Bondo = le mil.

16 Le plus souvent les mânes des ancêtres sont représentés par des sagaies. Mais on trouve aussi de petites marmites en terre (Nzakara-Voundounga), ou bien de très petites pelles (Nzakara-Fongolan), ou des tabourets (Nzakara-Voubassian).

17 Un autre temple important se trouve à Badakou, à 7 kms. de Bangassou. On y trouve Ndounga, Gbendi, Gbanda, Yebanga, épouse de Gbanda et quelques autres.

18 Il est curieux et certainement non exagéré de voir ici une correspondance religieuse entre cette continence et l'interprétation de quelques textes de l'Ancien Testament (voyez Exode XIX, 15 et Josué III, 5) où les Juifs, par motifs de pureté, à certaines occasions n'avaient pas le droit de s'approcher d'une femme. Pour les mêmes motifs, les pèlerins arabes se contiennent pendant le voyage et tout leur séjour à la Mecque.

Que pour différentes solennités le peuple fût obligé de garder la chasteté rituelle, Tibulle en témoigne (casta placent superis: 2, 1, 13). Ovide parle même d'un devoir de continence pour les femmes pendant neuf jours à l'occasion de la fête de Cérès (cf. von Hornstein/Faller: Gaaf geslachtsleven, pag. 320). Au moyen Age, l'Europe occidentale chrétienne doit avoir connu un devoir de continence rituel, d'après von

Il va sans dire que, par suite de la pénétration d'influences culturelles et civilisatrices étrangères, les chefs coutumiers auront de la peine à maintenir cette coutume et à la protéger contre des déformations. Les chefs comprennent le danger et font leur possible pour garder l'esprit primitif de ce culte. Lorsqu'une femme est devenue épouse d'un ancêtre et sait que cette consécration a un caractère sérieux et durable, la Nzakara traditionaliste se résigne à ce qu'elle ne pourra jamais changer. Par contre, il y a des Da-Mbassinas qui s'opposent à être la victime d'une coutume-esclave. A ma demande si les Da-Mbassinas peuvent se libérer de cette coutume, si elles peuvent revenir à l'état de femmes libres et se marier avec l'homme qu'elles préfèrent, la réponse des chefs était catégorique: non!

Cependant quelques femmes se sont libérées. Sur les 213 Da-Mbassinas enrégistrées, dix ont trouvé un mari assez courageux pour doter la femme avec laquelle il vivait. Mais pour disposer librement de cette femme et pour éviter les malédictions des mânes, l'homme a du rendre visite au temple de l'ancêtre, il l'a mis au courant de son intention de doter une de ses femmes et en sollicité l'autorisation qu'il a payée de 25 à 500 frs. C. F. A. Les chefs pourtant refusent d'admettre qu'ils ont reçu cette rançon.

Dans le cas où la femme désobéit et accepte la dot sans avoir obtenu la permission de l'ancêtre, elle ou son mari risque la colère des mânes. Pendant mes recherches, j'ai trouvé deux personnes qui ont du payer cher leur caprice. L'homme Lengue, qui avait doté une Da-Gbendi, ne verra plus la femme qu'il aimait trop. Gbendi l'a frappé de cécité. Il y a trois ans, un autre homme, Bazou, faisait la connaissance de Da-Gbengo. Il n'aurait pas su que sa femme était une Da-Mbassina, ce qui est bien invraisemblable. Quelques mois plus tard, il payait la dot à la famille de sa femme qui, elle, était bien au courant. Il y a un an, Da-Gbelou a perdu la raison. On a remboursé la dot, mais la femme n'est pas guérie.

Que deviennent les enfants nés d'une liaison d'une Da-Mbassina? Pour les garçons: aucune difficulté. Ils sont libres et pourront se marier avec n'importe qui, en respectant naturellement les coutumes du clan et de la race. La fille d'une Da-Mbassina, du fait que sa mère appartient aux mânes des ancêtres, est ipso facto consacrée au même ancêtre et devra donc mener la même vie que sa mère [19].

Il est bien difficile de juger si cette coutume diminue ou s'accroit. Je dirais volontiers que la pratique s'affaiblit. On trouve parmi ces femmes presque 20 % de jeunes filles ou d'enfants. Les chefs n'osent pas se prononcer ou donnent différentes réponses. Les uns prétendent qu'autrefois

---

Hornstein/Faller (op. cit.). L'idée de l'impureté donna occasion à une défense pour les dimanches et jours de fête. Et comme de temps immémorial pénitence et usage du commerce conjugal passaient pour inconciliables, on annonçait pour les jours de pénitence, donc vendredis, jours de vigiles et tout le carême, une défense de commerce sexuel.

19 Baumann et Westermann, op. cit. pag. 295. «La famille est basée sur le patriarcat et les enfants légitimes appartiennent au clan paternel. Par «enfant légitime» on entend ici l'enfant dont la mère est dotée. Les enfants nés d'une liaison quelconque (= l'homme n'a pas payé de dot) appartiennent au clan maternel qui moyennant une somme d'argent pourrait les céder au père.

ces femmes étaient plus nombreuses qu'aujourd'hui. D'autres soutiennent le contraire. Ce qu'il y a de certain, c'est la dégénération des femmes Nzakaras.

Cette coutume se trouve en état de corruption et les chefs, grand-prêtres de ce culte, s'en voient échapper la pratique primitive. Selon ces chefs, les femmes se croyant être appellées à devenir «femme d'ancêtre» deviennent de plus en plus nombreuses. Elles prétendent avoir vu Siolo ou Gambo qui les désirait comme femme. Des femmes mariées remboursent leur dot. Les chefs n'osent pas les contester. Il se peut qu'elles disent la vérité. Il se peut que Siolo désire cette femme. Mais ils en doutent. En réalité ils constatent chez ces femmes une faim insatiable pour tout les biens que notre civilisation importe. Pour plusieurs femmes, le culte des mânes des ancêtres signifie la délivrance d'un mari qui — d'après elles — ne les a jamais suffisamment dotées. Pour d'autres, cette coutume règle définitivement des palabres sans fin. Une femme réellement mariée doit se contenter de ce que son mari lui donne ou de ce qu'elle peut gagner par la vente de quelques vivres, tandis qu'une femme consacrée à un ancêtre vit plus largement, parce qu'elle se livre à n'importe quel homme et en échange en reçoit de multiples cadeaux.

Un dernier point reste à exposer. On impose quelques fois à certaines jeunes filles le nom d'un chef encore vivant, par exemple: Da-Sayo. Sont-elles par ce fait même de véritables Da-Mbassinas? Cette fille «Da-Sayo» ne vit pas avec Sayo. Elle ne porte que le nom de «femme de Sayo». Elle peut se marier avec qui bon lui semble. Mais que deviendra-t-elle à la mort du grand chef? Les opinions diffèrent. Les uns disent qu'elle restera auprès de son propre mari et qu'il ne sera nullement question de rembourser la dot. D'autres au contraire, plus fervents peut-être pour la tradition, prétendent que cette personne, fille ou femme, du fait que Sayo a pris rang parmis les ancêtres, devient réellement «femme d'ancêtre»; la dot doit être rendue et la nouvelle épouse doit observer le même règlement que les autres Da-Mbassinas.

Il est intéressant au point de vue ethnologique de considérer de plus près une telle coutume. Pour ceux cependant qui sont appelés à élever ce peuple à la vie et à la mentalité chrétiennes, ce n'est pas surtout le côté ethnologique qui les intéresse dans les usages des primitifs et en particulier dans ceux des Da-Mbassinas. Le missionnaire devra tôt ou tard se poser le question: Faut-il, en pratique, rejeter le culte des ancêtres parce qu'il peut conduire à des excès comme ceux des Da-Mbassinas? Il est clair que pour chacun la réponse ne peut être que négative. Au contraire, le fait que nos gens honorent leurs ancêtres est à leur honneur. Les qualités naturelles, admirées par les noirs dans leurs ancêtres, telles que le courage, la puissance, la virilité et la force, ne peuvent être rejetées à priori comme mauvaises. Aussi le procédé de la Mission protestante, fixée à Bangassou en 1921, me semble-t-il faux. Dans mes entretiens avec les noirs et mes recherches des manifestations extérieures du culte des ancêtres, j'ai dû entendre comment des «commandos» formées spécialement en vue de ce but, sont parties dans la brousse et ont détruit — au

besoin par la force — ces signes extérieurs (petits temples, objets). Mais il ne s'agit pas ici d'idolâtrie! On ne rend pas les honneurs divins aux ancêtres et aucun noir n'osera comparer un ancêtre à une divinité. Notez en rapport avec ceci ce qu'a écrit Mgr. Roelens: «... tous ceux qui croient à l'existence et aux pouvoirs des esprits (et tous ceux que je connais y croient) leur rendent un culte, non d'adoration, car ils protestent qu'ils ne les reconnaissent pas comme dieux mais comme des esprits subalternes, très puissants; un culte qui a pour but de se les rendre favorables et de les empêcher de leur nuire en leur envoyant des malheurs [20].

Mais il est encore une autre raison pour laquelle le noir continue à honorer l'ancêtre: son intérêt personnel. Dans son admirable Philosophie bantoue, le P. Tempels écrit que le noir croit que la force vitale de l'ancêtre passe à ses descendants. Redoutant toute diminution de cette force, le noir évite ce qui peut nuire aux rélations entre lui et l'ancêtre, le fondateur du clan. Cela vaut les paiens comme cela compte pour les chrétiens. On peut donc être tout à fait d'accord avec le P. Scalais quand il écrit: «Sans perdre la foi, le chrétien africain craindra que son malheur ne soit la conséquence de ses manquements aux règles ancestrales [21].»

En étudiant du point de vue missionnaire les habitudes qui persistent à vivre dans le noir même après sa conversion au christianisme ou qui en tout cas gardent leur grande attraction, se présentent d'elles-mêmes les questions suivantes: Comment est-il possible que de telles coutumes restent vivantes, et quelle est l'attitude de l'Eglise face à ces coutumes en général et envers celles des Da-Mbassinas en particulier? Bien qu'on ne puisse assez dire combien l'Eglise souhaite que les africains restent eux-mêmes et qu'elle tend expressément à ne pas les rendre étrangers à leur propre culture [22], il reste pourtant ce fait: tout missionnaire qui, plein de bonnes intentions, se livre à l'evangélisation des âmes à lui confiées, peut trouver une source de déceptions — pour ne pas dire plus — en constatant que ses jeunes chrétiens, malgré les nouvelles vérités apprises et reconnues par eux au Baptême, se livrent quand même et à différentes reprises à des manifestations du paganisme vécu autrefois. Mais cela s'explique facilement. Dans la «religion» séculaire vécue par ses ancêtres, le noir trouvait tout ce dont il avait besoin. A toutes les questions qu'il pouvait se poser par rapport à la vie, il trouvait une réponse définitive dans sa «liturgie». Il «se convertit». A quelle profondeur cette conversion entre-t-elle dans son être le plus intime? Il est bien difficile de le sonder. Mais quand quelqu'un veut se détacher de ce milieu païen familier, il faut qu'il ait été fortement saisi par la grâce pour se soustraire à ses influences et s'attacher à quelque chose qui par sa nature lui dit bien

---

20 Bulletin des Missions, Tome XXII, no. 4, 1948, pag. 223.

21 Bulletin des Missions, Tome XXIV, no. 1, 1950, pag. 43.

22 Cf. l'instruction très importante de la Congrégation de la Propagation de la foi de 1659 dans Collectanea, 2me édition, tome 1, no. 135 pag. 42 et la récente décision de Pie XII dans «Evangelii praecones»: «L'Eglise ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur les sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux.»

peu et même d'autant moins là où le christianisme universel lui apparaît, trop souvent hélas, comme une affaire purement européenne et occidentale. En fin de compte on se demande si le converti récent doit en effet renoncer à tout ce qu'il a trouvé autrefois dans sa réligion païenne. Je cite ici une parole de Mgr. van Beckum: «Glauben wir doch nicht, daß die kultischen Formen bei sogenannten Heiden samt und sonders Aberglaube sind [23].» La pensée se retrouve chez Mgr. Roelens: «Parmi leurs coutumes, il y en a de mauvaises à rejeter et de bonnes à conserver et à développer; d'autres, et beaucoup, sont indifférentes et peuvent être tolérées, si on peut les christianiser.» (op. cit.)

En ce qui concerne la coutume dont nous avons parlée, il est absolument clair que cette forme de privation de la liberté n'est pas seulement en opposition avec ce que l'Eglise enseigne au cours des siècles par rapport au droit au mariage, à la liberté du mariage et au choix de la personne, mais n'est pas tolérée non plus par la société civile. C'est un fait que dans la société africaine primitive l'individu comme tel était de peu d'importance, seule la communauté de race et de clan avait de la valeur pour le général; de même il est vrai que la privation de liberté d'une Da-Mbassina par elle-même ou par ses compagnons de clan n'était pas prise aussi tragiquement que nous pourrions le croire d'après nos idées occidentales sur la liberté personnelle; il est vrai aussi que certains sociologues — m'a-t-il semblé — désirent que de telles manifestations de la culture propre continuent pour le maintien de la société indigène traditionelle. Mais quand on voit que l'acquisition d'une liberté totale est l'aspiration irrépressible et la plus importante des jeunes peuples africains, on devrait pourtant exiger que la liberté personnelle soit la base sur laquelle pourra s'édifier la liberté d'un Etat, de tout un peuple.

Quelle devra être la conduite de l'Eglise à l'égard des Da-Mbassinas qui se préparent au Baptême? A tout nouveau converti, l'Eglise veut conférer le droit à la pleine mesure de grâces dont Elle est la gardienne et la distributrice. Servatis servandis, chacun est libre d'aspirer à cette acquisition de richesses sacramentelles. A commencer par la réception du Baptême. Je pense que quand une Da-Mbassina demande le Baptême (et supposons que le missionnaire sache qu'il a affaire à une femme d'ancêtre, je ne connais pas ce cas par expérience personnelle), il devrait pouvoir exiger que cette femme — ou à sa place celui qui l'a donnée à l'ancêtre — révoque cette donation et que cette annulation soit éventuellement accompagnée d'un dédommagement matériel à l'ancêtre. Il ne convient pas de penser ici à un sacrifice idolâtrique, mais au geste plaçant une chose en face de l'autre. Cette annulation est une affaire très délicate: le noir pourra facilement être porté à croire que la réception du Baptême équivaut à un renoncement aux traditions de son clan.

Si la Da-Mbassina refuse de satisfaire à cette exigence, cela ne peut être une raison suffisante de lui refuser le Baptême. Car quelles pourraient être les raisons de ce refus? Se consacrer plus ou moins volontaire-

[23] Rapport de Mgr. van Beckum au Congrés liturgique d'Assise, 1956.

ment à un ancêtre avec, comme conséquence la plus importante de ne pas pouvoir se marier, n'est pas en opposition avec la foi et la morale. La probabilité ou la quasi-certitude qu'une Da-Mbassina va vivre dans le concubinage? Je citerai ici volontiers un texte de la Congrégation de la Propagande qui se trouve dans Collectanea S. C. Prop. Fide du 20 juin 1866, pag. 718 et de même dans le Revue du Clergé Africain (1946, pag. 123). Il m'a été impossible de trouver la question qui a donné lieu à ce texte, mais de la réponse il est facile de déduire la question. Je fais suivre toute la réponse de la Propagande. (La spécification 1, 2a, 2b, 2c est de l'auteur.) «Distinguendum est inter 1/ puellas infantes et 2/ puellas adultas. 1/ Illae, ubi nihil aliud constet praeter futurarum nuptiarum periculum, admitti tutissime possunt ac debent ad baptismum; non enim aequum est ut pro incerto multumque adhuc remoto eventu a certo consequendae baptismatis gratiae beneficio repellantur. 2/ Puellas vero adultae, vel a/ nondum nubiles sunt, vel b/ iam quidem nubiles sed nondum in matrimonium promissae, vel c/ iam desponsatae viris infidelibus aut polygamis. In primo et altero casu (= 2a et 2b) non est cur denegetur aut differatur baptismus, modo puellae supradictae necessarias habeant dispositiones; quandoquidem periculum ineundi irritas cum infidelibus nuptias, in iisque postea violenter permanendi, certo proximeque non imminet, et potest aliunde pluribus modis amoveri. At in tertio casu nullatenus expedit eas ante matrimonium baptizare, tum propter difficultatem non minimam legitimae dispensationis obtinendae, tum ob gravissimum periculum ne transeant ad nuptias, etiam non dato dispensationi loco, quae certe indulgeri nequit super impedimentis iuris naturalis. Satius igitur erit baptismum differre, quam proxime profanationi exponere. Si qua autem ob peculiares circumstantias gravesque causas baptizanda iudicetur, omnino requiritur talis eius animi dispositio, ut, si dispensari nequeat, potius mori velit quam sacrilegium irritumque matrimonium contrahere.»

Il en ressort qu'aux filles nommées sous 1 et 2a et 2b, Rome n'impose pas de restriction. (Nous supposons qu'elles satisfont aux autres exigences pour la réception valide et légitime du Baptême, comme intention, instruction, contrition.) Voir aussi la Revue du Clergé Africain: «Pour refuser le baptême à quelqu'un, qui selon les apparences extérieures est bien disposé, il faudrait une certitude morale basée sur sa manière actuelle d'agir et de parler.» — «La probabilité de le voir tomber d'ici quelques années dans le concubinage n'est pas une raison suffisante de lui refuser le baptême.» (R.C.A. 1952, pag. 25.) Pour ce qui est de l'alinéa 2c du texte de la Propagande, il est de peu de valeur pour nous. Les Da-Mbassinas ne peuvent pas être «desponsatae». Le missionnaire devra suivre la même règle de conduite si le cas se présente d'une fille baptisée voulant se consacrer à l'ancêtre. Par le fait seul qu'elle se lie à l'ancêtre, le missionnaire n'a pas le droit de lui refuser les Sacrements. Il devra par ailleurs examiner les raisons qui l'ont portée à cette consécration. Pour une femme catholique mariée, il en va autrement. Si cette femme se donne librement à l'ancêtre, avec toutes les conséquences de cet acte

(reddition de la dot et refus de cohabiter avec son mari), le missionnaire ne peut pas l'admettre aux sacrements.

Je voudrais mettre ici l'accent sur la tâche pastorale du missionnaire, vis-à-vis des Da-Mbassinas. Quand le missionnaire baptise une femme d'ancêtre, quelle règle de vie pourra-t-il lui donner? Il sait que cette fille, vu la mentalité dominante, n'arrivera pas, ou à grande exception, à un mariage normal. Aussi longtemps que cela est le cas, le missionnaire devra en tenir compte (et il n'y a pas apparence que cette mentalité disparaîtra bientôt, quoique, comme nous l'avons déjà dit, on puisse constater un certain relâchement dans la pratique de ce culte.) Ne serait-ce pas alors ici le lieu d'enseigner la doctrine de l'Eglise sur la virginité? Tout missionnaire connaissant les Nzakaras, reconnaîtra la quasi-folie de cette tâche. Folie en effet, lorsqu'on sait combien le Nzakara est porté vers la sexualité. Déjà la vie commune, légitime ou non, est pour le Nzakara aussi normale que manger et boire. La Da-Mbassina s'exclut volontairement ou non, mais en tout cas consciemment, de ses compagnes légitimement nubiles et ne peut presque pas avoir d'autre avenir que de se joindre à tant d'autres, qui pourvoient à leur entretien par une vie de désordres. Je n'ose pas donner de réponse générale à la question de savoir si et dans quelle mesure une telle femme est subjectivement coupable. Mais cette tâche n'est pas du tout folie, si le missionnaire sait le devoir apostolique devant lequel il est placé. Il y a d'ailleurs certains points de contact. Le célibat chrétien, tel qu'il est gardé par prêtres et religieux, établit un lien intime entre eux et celui pour qui il est pratiqué: le Christ. Le Christ qui par le célibat est aimé d'un amour exclusif. Il n'est pas donné à la Da-Mbassina de posséder un mari dans un amour légitime. Volontairement ou forcée, elle renonce au mariage. Elle se donne à un ancêtre, mais en pratique, cet amour n'est pas vécu de façon exclusive. Si la Da-Mbassina se savait liée à l'ancêtre pour un motif supérieur (vénération, estime, respect) alors son amour devrait être aussi exclusif. En réalité une telle femme renonce donc à son être de Da-Mbassina. De fait, on aurait déjà obtenu beaucoup si l'on pouvait le lui faire comprendre. Si la Da-Mbassina ne veut pas accepter ce célibat, il est désirable d'exposer le mariage sacramentel de manière à ce que les facteurs qui sont considérés ici comme obstacles et parmi que la dot a une signification toute particulière, soient considérés comme n'appartenant pas à l'essence du sacrement de mariage. La dot n'est pas une condition sine qua non pour le mariage sacramentel. Il y a des contrées en Afrique où, heureusement, le mariage à l'église peut être conclu sans obligation de payer une dot, et sans qu'il perde pour autant les garanties nécessaires de stabilité et de perennité. Ce temps viendra aussi pour les Nzakaras, mais pour le moment il n'en est pas ainsi. Le Nzakara, aussi le catholique, regarde un mariage civil ou religieux sans dot comme une union illégitime. Que le catéchumène, au moment de l'examen pour le Baptême déclare à haute voix que «l'argent (= la dot) ou l'acte du mariage civil (mbeti ti commandant, littéralement: le papier du chef de district) ne constitue pas le mariage chrétien [24], pour lui-même le Nzakara reste convaincu

[24] Question 266 du Catéchisme Sango, en usage dans la Prefecture Apost. de Bangassou.

qu'un mariage sans dot est un mariage illégitime. Il y a donc toute raison — en répétant et en expliquant sans cesse — de convaincre la fille Nzakara que, devant Dieu et sa conscience, elle est libre de se marier, même sans dot. Enfin il est souhaitable que les enseignements sublimes de St. Paul, le Docteur de Gentils, trouvent aussi une large place dans ces instructions. Surestime de la puissance de l'ancêtre, sousestime du mariage tel qu'il est voulu par le Christ et sousestime de la virginité, tels sont les facteurs qui contribuent à mettre et à maintenir la Da-Mbassina dans l'état pitoyable où elle se trouve.

Miscellanea

Schriftsteller-Zentrum in Afrika. — Afrika ist ein Kontinent, der zu lesen und der nun auch, vor allem seit dem zweiten Weltkrieg, ganz intensiv zu schreiben beginnt. Die Dichter der «négritude» haben ein sehr großes Echo innerhalb und außerhalb Afrikas. Da stellt sich sofort die Frage nach der christlichen Literatur. Auf der gesamtafrikanischen (protestantischen) Kirchenkonferenz in Ibadan im Januar 1958 kam dieses Anliegen auch zur Sprache und man drückte den Wunsch aus nach einem Schriftsteller-Zentrum. Das ist nun schon Wirklichkeit geworden. Unter dem Patronat des Committee on World Literacy and Christian Literature und des Committee on Christian Literature for Women and Children in U.S.A. ist in Nord-Rhodesien (Kitwe, P. O. 1192) das «African Writing Centre» gebaut worden. Es führt im Juli-August 1959 bereits den ersten Kurs durch unter der Leitung von Dr. Wesley Sadler. In gemeinsamer Arbeit sollen Sprachübungen gemacht werden, Übersetzungen bearbeitet und angepaßt werden, Probleme der christlichen Literatur besprochen, Winke für Publikationsmöglichkeiten gegeben werden. Man hofft dadurch der Mission in Afrika einen großen Dienst zu leisten, indem das gedruckte Wort ihr mehr als bisher in ihrer Aufgabe zur Seite stehen wird. Ein ähnlicher Kurs soll nachher auch in Französisch durchgeführt werden. Ein Unternehmen, das unserer Beachtung — und Nachahmung wert wäre! P. Walbert Bühlmann

Religionswissenschaft und Theologie. — Die Salzburger Professoren F. Holböck, Th. Michels OSB und B. Thun OSB und ein international zusammengesetzter, wissenschaftlicher Beirat haben zu diesem Thema mit einer neuen, vierteljährlichen Zeitschrift begonnen: KAIROS, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie (Verlag O. Müller Salzburg). Ihr Anliegen ist nicht die Kontroverse im Sinne des gegenseitigen Kampfes, sondern die Begegnung beider Wissenschaften in einer Atmosphäre des Vertrauens. Dadurch können beide nur gewinnen; denn alles Wahre hat seine Quelle in Gott und echte Religionsgeschichte muß eine Heilsgeschichte sein. Die NZM verfolgt mit Interesse dieses Unternehmen und wünscht ihm aufrichtig Glück. — Inhalt des ersten Heftes: R. Panikker (Benares), Eine Betrachtung über Melchisedech (5—17), J.-A. Cuttat (Rovello-Lugano), Vergeistigungs-«Technik» und Umgestaltung in Christus (18—30), M. Vereno (Salzburg), Vorbild, Abbild und Urbild, ein Beitrag zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarungsreligionen (31—38), Berichte (39—47), Besprechungen (47—58). J. Zürcher

Tobias Georg Ghebragzer [1]

Ein «schwarzer» Bischof im 18. Jahrhundert

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I., Rom

Die Missionsgeschichte kennt vor 1939 nur einen «schwarzen» Bischof, den Prinzen Heinrich von Kongo. Eigentümlicherweise ist ein schwarzer Bischof des 18. Jahrhunderts, Tobias Georg Ghebragzer, Bischof von Adulis (Adula), unbeachtet geblieben, obwohl Beccari [2] einige seiner Briefe und verschiedene Aktenstücke der Propaganda über ihn, in sein großes Äthiopienwerk aufgenommen hat.

So gering sein Erfolg in Äthiopien war, so groß waren die Leiden, die der Bischof von Adulis in seiner Diözese erdulden mußte, so daß wir uns noch nach 150 Jahren verpflichtet fühlen, seinem Andenken einige Zeilen zu widmen.

Am 31. August 1782 schrieb der Sekretär der Propaganda, Stefano Borgia, dem Präfekten von Ägypten, P. Gervasio d'Ormea, O.F.M., zwei Äthiopier, der Priester Tobias Georg Ghebragzer und der Diakon Ghebra Christos, seien in Livorno angekommen. Er habe die Absicht, die beiden im alten äthiopischen Kloster und Pilgerhospiz S. Stefano de'Mori, im Schatten der Peterskuppel, unterzubringen. «Hoffentlich, so schloß der Brief des Propagandasekretärs, können die zwei uns helfen, die Mission in Äthiopien wieder zu eröffnen [3].» Nachdem Tobias mit seinem Freund am 24. September 1782 in S. Stefano de'Mori Quartier bezogen hatte, stellte er sich der Propaganda mit einem Briefe vor. Demnach war ihm, Tobias aus Camcam in Äthiopien, und seinem Freund Ghebra Christos, beim Besuch der Hl. Stätten in Jerusalem, der Gedanke gekommen, eine Pilgerfahrt zu den Gräbern der Apostelfürsten zu machen. Einmal in Rom, bäte er die Propaganda um Missionare für Tagla (Dankalie), wo gute Aussichten für die Wiedervereinigung im Glauben beständen [4]. Im März 1784 finden wir Tobias mit drei weiteren Aethiopiern im Kollegium Urbanum der Propaganda Fide. Dort heißt es im Katalog der Alumnen, daß der äthiopische Priester Tobias im März 1784 ins Kolleg gekommen sei und trotz seiner 29 Jahre die zweite Klasse der Grammatikschule besuche [5]. Während seines Aufenthaltes im Kolleg der Propaganda muß

---

1 Tobias schreibt seinen Namen gewöhnlich Ghebagzer, einige Male allerdings auch Ghbragzer.

2 Rerum Aethiop. Script. Occid. XIV (Romae 1914). Beccari scheint den fondo «Scritture Originale riferite nelle Congregazioni Generali» des Propagandaarchivs nicht gekannt zu haben. Hier fanden wir eine Reihe von Briefen, die B. als verloren meldet.

3 Lettere e Biglietti della Sagra Congregazione dell'anno 1782 (240) f. 648 v (L. B.).

4 Scritture riferite nei Congressi: Etiopia, Arabia, Socotora 1721—1840 (3) f. 405—406 (S. C. Etiopia).

5 Catalogus Alumnurum A. D. 1784; in: S. C. Collegio Urbano 1776—1785 (10) f. 389. Bei seiner Bischofsernennung war Ghebragzer in seinem 33. Jahre Beccari l. c. liest irrtümlicherweise: 38 Jahre. Wir können als sicher annehmen, daß Tobias im Jahre 1755 geboren ist.

unser Tobias Freundschaft mit P. Michelangelo Pacelli da Tricarico, Lektor der arabischen Sprache am Missionskolleg der Franziskanerobservanten in S. Bartolomeo all'Isola (Rom) geschlossen haben. Gemeinsam mit ihm gab er in den Jahren 1786—1788 eine arabisch-aethiopische Übersetzung des Katechismus von Bellarmin, und selbständig, eine kleine Fibel der Äthiopischen Sprache heraus [6].

Als P. Michelangelo Pacelli 1787 zum Präfekten und Visitator von Ägypten ernannt wurde, dachte er sofort an die Wiedereröffnung der Äthiopienmission. Als Missionare forderte er die beiden Äthiopier Tobias Ghebragzer und Michael Mambar aus dem Prapgandakolleg an, sowie einen Europäer, der wenigstens *eine* orientalische Sprache beherrsche. Dem Tobias möge man den Titel eines Apostolischen Vikars oder einen anderen ähnlichen Titel verleihen. Man solle ihn aber nicht zum Bischof weihen lassen, bis die Propaganda sich durch die Praxis davon überzeugt habe, daß Tobias der Erziehung, die er im Kollegium Urbanum erhalten habe, Ehre mache [7]. (Zwei andere Äthiopier waren kurz zuvor, nach ihrer Rückkehr aus Rom, wieder abgefallen.) Vorläufig ließ man an der Propaganda die Sache auf sich beruhen. Als am 4. April 1788 das Testament des verstorbenen Msgr. Giuseppe Varese eröffnet wurde, stellte sich heraus, daß er die Propaganda unter der Bedingung, daß sein Vermögen zur Wiedereröffnung der Äthiopienmission dienen solle, zur Universalerbin eingesetzt hatte [8]. Nunmehr schlug der Kardinalpräfekt der Propaganda, Leonardo Antonelli, der Congregatio Generalis vom 21. April 1788 vor, die beiden Äthiopier Tobias Georg Ghebragzer und Michael Mambar als Missionare in ihre Heimat zu schicken. Ferner bat er, man möge dem Hl. Vater empfehlen, den Tobias Ghebragzer zum Bischof der Äthiopier mit allen notwendigen und angebrachten Fakultäten ernennen zu wollen. Die Kardinäle stimmten zu. Für die Durchführung der Missionsexpedition stellten sie die Mittel aus der Erbschaft Varese bereit [9].

Ursprünglich hatte man sich noch mehr oder weniger an den Vorschlag des P. Michelangelo Pacelli gehalten. Tobias sollte zum Bischof geweiht werden, damit es ihm nicht an den notwendigen Vollmachten fehle, falls seine Arbeit in Äthiopien von Erfolg begleitet sei; aber die Weihe selbst sollte er erst später in Kairo empfangen [10]. Das Dekret der Propaganda

---

6 Bibliotheca Missionum XVII. p. 292, n. 6361.

7 Brief vom 13. 1. 1787 «e che D. Tobia si decorasse col *solo titolo* di Vicario Apostolico o altro consimile per l'ecclesiastiche indigenze, che potessero ivi occorrere, ma *non di Vescovo* e ciò fin che questa S. Congregazione non fosse assicurata di aver egli coi fatti dato saggio di questa savia dottrina dal medesimo appresa in questo Collegio Urbano». Acta 1788 (158) f. 126—126 v.

8 S. C. Etiopia 1721—1840 (3) f. 413.

9 Scritture originali delle Congreg. Generali de 18 e 21 Aprile 1788 (S. O. C. G.) (878) f. 316 ad Dubbium 22. «affirmative iuxta instructionem, nempe quod mittantur duo Ethiopes hic in urbe degentes et D. Tobias ad Episcopatum Ethiopum cum necessariis et opportunis facultatibus promoveatur, et haec omnia sumptibus haereditatis Varesiae».

10 «di far partire da Roma in due nostri Etiopi D. Tobia e suo compagno. Questi verrano al Cairo, e il D. Tobia sarà consacrato vescovo, accioche nel caso che possa penetrare in Etiopia non gli manchino neppure le facoltà dell'ordine episcopale per

mit dem Datum der Congregatio Generalis vom 21. April, das von Pius VI. in der Audienz vom 18. Mai 1788 bestätigt wurde, sagt, daß der 33jährige Tobias Georg Ghebragzer aus Camcam in Äthiopien zum Bischof von Adulis in Äthiopien mit allen Fakultäten ernannt wird. Er soll in Rom vom griechischen Weihbischof unter Assistenz zweier einfacher Priester nach griechischem Ritus geweiht werden, nachdem er sich zuvor eidlich verpflichtet hat, seinen eigenen, äthiopischen Ritus nicht zu wechseln [11].

Am 6. Juni 1788 wurde das Breve «Animarum saluti» gleichen Inhaltes ausgestellt [12]. Geweiht wurde Tobias in Rom am 24. Juni 1788 vom griechischen Titularerzbischof von Durazzo, Johannes Chrysostomus Clugny, O. F. M. Conv., der seit 1770 Weihbischof des griechischen Ritus in der ewigen Stadt war. Die Propaganda gab dem neuen Bischof am 7. Juli 1788 auf 15 Jahre die Fakultäten der Formula I.ª (für die Bischöfe) für alle katholischen Äthiopier in Äthiopien und in der Stadt Mokka [13].

Zusammen mit Michael Mambar und zwei Kopten reiste Bischof Ghebragzer am 3. Dezember 1788 von Rom ab. Am 10. Dezember war die Reisegesellschaft in Livorno und am 6. März 1789 in Kairo. Dort trafen sie sich mit P. Michelangelo Pacelli, O. F. M., den Visitator der Kopten in Ägypten. Am 22. Juli 1789 nahmen die PP. Michelangelo Pacelli, Christophorus Zherne, ein Franziskaner aus der Provinz Kärnten, Bischof Ghebragzer und der Priester Michael Mambar ein französisches Schiff, um von Mokka aus in Äthiopien einzudringen. Der Plan, in Mokka ein Hospiz der Äthiopienmission zu gründen, ließ sich wegen des Widerstandes der Mohammedaner nicht durchführen. Darum ernannte der Visitator den P. Zherne zum Kaplan des französischen Konsuls Moncrif in Mokka. Bischof Ghebragzer und Michael Mambar brachen am 6. Oktober 1789 von Mokka auf und landeten mit einem englischen Schiff am 16. Oktober auf der Insel Musua (Massaua), dem Hafen von Äthiopien. Von dort zogen die beiden in die Provinz Hamasen. Im Dorfe Saada-Zeca (Zazega), von wo fünf wichtige Straßen ausgingen, ließen sie sich vorläufig nieder. Ghebragzer unternahm von Saada-Zeca aus Erkundigungsreisen, so war er z. B. am 22. Dezember 1789 in Tigre. Mittlerweile war am 13. November 1789 auch P. Michelangelo Pacelli von Mokka aufgebrochen. Da er sich als Kopte aus Jerusalem ausgegeben hatte, war er unbehelligt bis zum Dorfe Adquadad in der Provinz Hamasen gekommen. Hier suchten ihn am 10. Februar 1790 Ghebragzer und Mambar auf. Bischof Tobias riet ihm wegen der drohenden Kriegsgefahr — man befürchtete einen Einfall der Gallas —, möglichst bald nach Massaua zurückzukehren. Pacelli blieb jedoch in Adquadad, während die beiden sich auf den Weg nach Adua und Axum machten. Ende Mai kehrten Ghe-

---

farne uso, secondo il progresso che farà la missione». S. O. C. G. l. c. f. 333; ohne Datum.

11 Decreti della S. C. di Propaganda 1779—1789 f. 399; Jus Pontif. IV. p. 331 «praestito prius per eum iuramento de servando proprio ritu».

12 Arch. Vat. Secr. Brev. 4118 f. 5; Jus Pontif. IV. pp. 331—332.

13 L. B. 1788 (252) f. 479 «super omnes catholicos Ethiopes in Ethiopiae Imperio et in urbe Mokae commorantes».

bragzer und Mambar von ihrer Reise zurück. Bischof Tobias wollte sich in der Nähe von Adua endgültig niederlassen, Mambar sollte in seine Heimat nach Dembra-Damo gehen [14]. Inzwischen hatte P. Pacelli sich angeboten, einen Brief des Negus Ezechias, worin um militärische Unterstützung gebeten wurde, zum Papst nach Rom zu bringen. Am 10. Juli 1790 langte P. Michelangelo in Mokka an, im August 1792 war er wieder in der ewigen Stadt. Im ganzen war P. Michelangelo Pacelli da Tricarico nur sieben Monate in Äthiopien geblieben. Der Bischof und der Visitator konnten sich nicht aneinander anpassen. Wahrscheinlich sah der Visitator im Bischof noch zu sehr den Alumnus des Propagandakollegs, der Bischof, ein damals noch nicht ausgereifter Charakter, wird sich zu sehr auf seine bischöfliche Würde und seine Vertrautheit mit Land und Sprache versteift haben. So gingen beide nicht im besten Einvernehmen auseinander.

Bischof Ghebragzer begab sich wieder nach Tigre. Wie er am 8. Dezember 1790 aus Cafria, einem Ort in der Provinz Gulomuada (Golo Mocadà) P. Michelangelo Pacelli berichtete, hatte er sich dort in den Ruinen eines alten Klosters «Haus des Kreuzes», von dem nur die Kirche stehen geblieben war, eine Zelle gebaut. Drei Knaben, Neffen des Michael Mambar, lebten dort bei ihm. Tobias unterrichtete sie im Katechismus [15]. Mit den Priestern der Kirchen im Umkreis scheint Tobias gute Beziehungen unterhalten zu haben. Wie er der Propaganda am 30. April 1791 schrieb, wären viele der verheirateten Priester bereit gewesen, katholisch zu werden. Doch fürchteten sie, daß ihnen nach diesem Schritt das kircheneigene Land entzogen würde, so daß sie mit ihren Familien verhungern müßten [16]. Am gleichen 30. April 1791 schickte Bischof Tobias einen Hilferuf an P. Christophorus Zherne in Mokka. Seit seiner Abreise nach Äthiopien hatte er keinen Pfennig Geld mehr erhalten. Seinen Lebensunterhalt verdiente er durch seiner Hände Arbeit. Nun ging ihm auch noch Tinte und Papier aus, damit verlor er auch die letzte Möglichkeit, die Verbindung nach außen aufrecht zu erhalten. Die Häretiker verfolgten den katholischen Bischof mit steigendem Haß. Am 10. Januar rotteten sich die Mönche eines Klosters vor seiner Zelle zusammen. Gefangen schleppten sie ihn in die Berge. Schon wollten sie den Bischof in einen Abgrund stürzen, da retteten ihn im letzten Augenblick zwei Priester und ein Häuptling vor dem sicheren Tode [17].

Doch war das erst der Anfang seiner Leiden. Im Mai 1791 brachte ein Armenier Briefe des koptischen Patriarchen Garabet an den Abuna von Äthiopien, den Negus und vier andere äthiopische Fürsten, des Inhaltes, daß der katholische Bischof Tobias vom Oberhaupt der koptischen Kirche exkommuniziert sei, und daß die Fürsten die Pflicht hätten, den Bann an ihm zu vollziehen. So mußte Bischof Tobias seine Zelle im «Haus des Kreuzes», wo er ein Jahr und vier Monate gelebt hatte, verlassen. Drei

[14] Briefe des Bischofs Ghebragzer an die Propaganda: 12. 12. 1788; 10. 4. 1789; 17. 9. 1790; 30. 4. 1791. S. C. Etiopia 1721—1840 (3) f. 419—419 v; S. O. C. G. de 22 Luglio 1793 (896) f. 181; ibid. f. 175—176 v; ibid. f. 173—174.

[15] S. O. C. G. de 22 Luglio 1793 f. 170.

[16] ibid. f. 173—174.

[17] ibid. f. 177—177 v.

Monate hielt er sich in einer Höhle verborgen. Nur der getreue Michael Mambar kannte sein Versteck. Einmal in der Woche brachte er ihm etwas zu essen. Von dort floh Bischof Ghebragzer in die Wüste Chachl (Cialqui), wo wilde Tiere und Schlangen sein Leben bedrohten [18].

Dann hörte man jahrelang nichts mehr von dem äthiopischen Bischof. Der Propaganda hatte man von Ägypten schon gemeldet, er sei mitsamt dem Priester Michael Mambar getötet worden. Schließlich klopfte am 9. Juli 1797 am Hospiz der Franziskaner in Nagade (Oberägypten) ein Mann an, halbnackt und halbtot, der von sich behauptete, Bischof Tobias Ghebragzer von Adulis zu sein. In einem Brief an die Propaganda vom 23. Juli 1797 schildert er, wie er acht Jahre lang ohne jegliche Unterstützung in Armut und Not von dem Ertrag seiner Arbeit und der Mildtätigkeit guter Seelen gelebt hat. Wie man ihn verfolgt und als Freiwild von Versteck zu Versteck gejagt hat. Wie ihm Tinte und Papier, die Ruhe und die Möglichkeit gefehlt hat, der Propaganda auch nur einen Brief zu schreiben; und daß schließlich doch alles umsonst war. Als Hirt ohne Herde war er nach Äthiopien gekommen, kein Schaf hat ihm in den Jahren, die er in Ägypten war, zu eigen gehört, so hat er denn auch keins führerlos zurückgelassen, als er endlich die Last der Verfolgung nicht mehr tragen konnte. Die sich ihm angeschlossen hatten, waren alle wieder abgefallen, als der Sturm losbrach; vielleicht war der eine oder andere im Herzen katholisch geblieben. Nicht allein genug, daß seine Missionsarbeit ohne Frucht blieb, seine eigene Seele geriet in Gefahr. Vier Jahre [19] lang konnte er keine hl. Messe lesen, nicht beichten und zur hl. Kommunion gehen. Als Bischof Ghebragzer sein Heil in der Flucht suchen wollte, blieb ihm der kürzere und bequemere Seeweg versperrt, denn der Patriarch der Kopten hatte auch den Äthiopiern in den Küstenstädten den Auftrag gegeben, ihn zu töten. So machte er sich denn Anfang Februar 1797 auf, um zu Fuß über Sennar und Nubien nach Oberägypten zu gelangen. Nachdem ihn unterwegs achtmal Räuber aufgehalten hatten, traf er, wie schon gesagt, am 9. Juli 1797 in Nagade ein. Sein Entschluß stand fest, er wollte nicht mehr nach Äthiopien zurück. Unter Christen wollte er sein Leben beenden. Darum bat er, die Propaganda möge ihm erlauben, sich in Kairo oder im Libanon niederlassen zu dürfen. Wenn das nicht möglich sei, möchte er nach Rom zurückkommen [20].

Die Propaganda antwortete ihm am 1. März 1798, er solle vorläufig in Kairo bleiben, bis sie über seinen weiteren Verbleib entschieden hätte [21]. Mittlerweile hatte auch Matthäus Righet, der Apostolische Vikar der

---

18 Tobias an Propaganda: Adua, 15. 9. 1792; S. O. C. G. de 6 Febraro e 27 Marzo 1797 (905) f. 114—115.

19 Annos, nicht menses, wie Beccari l. c. p. 470 liest.

20 «Ingressus sum in Aethiopiam Pastor sine grege, moratus sum et exivi sine ovibus ... Certum facio Eminentiae Vestrae, me nunquam habere intentionem redeundi in Aethiopiam, vellem in partibus Christianorum vitam finire, propter evitandum damnationis animae meae, existens enim in Aethiopiam per quartuor annos, nec celebravi Sacrificium Missae, nec Confessionem sacramentalem feci, nec Corpore Christi refectus sum, siquidem nec aliorum saluti quidquam prodero et meae detrimentum patriar». S. C. Etiopia 1721—1840 (3) f. 500.

21 L. B. 1798 (276) f. 37—38.

unierten Kopten, am 20. August 1797 gemeldet, daß Bischof Tobias in Oberägypten eingetroffen sei und nach Rom kommen wolle [22]. Am 20. November 1797 berichtete P. Gaetano da Roma, Missionspräfekt der Franziskaner, daß Tobias im Hospiz der Franziskaner in Kairo ein Unterkommen gefunden hätte, leider sei sein Verhalten gegen die Franziskaner so, daß der Friede im Haus gestört sei [23]. Bischof Ghebragzer wiederum erhob am 15. Oktober 1797 heftige Anklagen gegen die Franziskaner in Kairo und beschwerte sich bitterlich über die Behandlung, die sie ihm angedeihen ließen [24]. Matthäus Righet schrieb der Propaganda am 29. November 1797, der Patriarch der Kopten sei überaus sehr gegen den Bischof von Adulis erzürnt, weil von der Zeit des hl. Markus an niemals ein Äthiopier Bischof gewesen sei [25]. So erfahren wir nun auch endlich den Grund, weshalb der Bischof so verfolgt wurde, während man den Priester Michael Mambar in Ruhe ließ. Tatsächlich war der Abuna der Äthiopier bis nach dem zweiten Weltkrieg stets ein Ägypter. Anbetracht dieses Hasses hielt Righet es für ausgeschlossen, daß Tobias in Oberägypten residieren könne, wie die Propaganda es gewünscht hatte.

Im gleichen Briefe erstattete der Apostolische Vikar Anzeige gegen den Bischof, weil er bei dem konvertierten koptischen Priester Habdel-messih-Sarchis die Taufe, Firmung und die Weihen wiederholt hatte [26].

Nachdem der Fall dem Hl. Vater in der Audienz am 21. September 1800 vorgetragen worden war, schrieb die Propaganda am 4. Oktober 1800 Bischof Ghebragzer einen ernsten Brief. Er habe sich höchst unregelmäßig verhalten, einmal da er den konvertierten koptischen Priester noch einmal getauft, gefirmt und geweiht habe, er habe wissen müssen, daß die Taufe der Kopten gültig sei. Zum anderen habe er Weiheakte außerhalb seiner Jurisdiktion vorgenommen. Deshalb sei er den kanonischen Strafen der Suspension und Irregularität verfallen, von denen ihn aber der Apostolische Vikar Righet absolvieren könne. Über seinen Verbleib würde die Propaganda ihm baldmöglichst Bescheid geben [27]. Vielleicht hat die Propaganda bei diesem Brief nicht bedacht, daß erst die Congregatio Generalis vom 15. März 1790 die Frage der Gültigkeit der von den koptischen Priestern gespendeten Taufen endgültig entschied. Zu der Zeit weilte Bischof Tobias aber schon von der Außenwelt abgeschnitten in Äthiopien. Der andere Anklagepunkt bleibt unanfechtbar. Nach seiner Bischofsweihe hatte Tobias nur Jurisdiktion über die Äthiopier im Reiche Äthiopien und in der Stadt Mokka erhalten.

Der Tod befreite Bischof Tobias Ghebragzer von allen weiteren Schwierigkeiten. Nach Matthäus Righet starb er am 7. Mai 1801 in Kairo an

---

22 S. C. Egitto Copti 1791—1802 (12) f. 441.
23 S. C. Etiopia 1721—1840 (3) f. 504—505.
24 S. C. Etiopia 1721—1840 (3) 504—505.
25 «Il Patriarca eretico dei Copti oltremodo si adirò e disse dal tempo di San Marco sino al presente non è stato mai fatto un vescovo etiope o abissino» S. C. Egitto Copti 1791—1802 (12) f. 451.
26 ibid. f. 451.
27 L. B. 1800 (279) f. 102—105.

der Pest [28]. Gaetano da Roma gibt den 8. Mai als Todestag an. Der Todesnachricht fügte Gaetano da Roma das Wort des Patriarchen der Kopten hinzu, daß er Tobias gehaßt habe, weil die Äthiopier vorher niemals einen Bischof aus ihrem eigenen Volk gehabt hätten [29]. So mußte Tobias Georg Ghebragzer, Bischof von Adulis, Not und Verfolgung leiden, weil er ein «einheimischer» Bischof war.

Miscellanea

Zur Taufliturgie in den Missionen. — Auf dem internationalen liturgischen Treffen in Montserrat (Sept. 1958) wurde verschiedentlich der Wunsch geäußert, für die Verhältnisse in den Missionsländern den Taufritus für Erwachsene in Anlehnung an den Gang des Katechumenates aufteilen zu dürfen (Vgl. NZM 1959, 32 ff, 60 f), eine Praxis, die durch ca. 150 Jahre bereits in der Chinamission, speziell der Pariser Missionare lebendig war (ebd. 19 ff). Nun legt *J. Christiaens* S. J. eine kleine Studie vor, die den Quellen dieser Praxis nachgeht. Der Verfasser kann glaubhaft nachweisen, daß diese letztlich auf die Ausführungen des Kardinals Sanctorius zurückgehen, dessen Vorarbeiten wir das Rituale Romanum zu danken haben. Die Teile, welche der Kardinal für eine Liturgie des Katechumenates vorsah, die aber keine Aufnahme in das endgültige Rituale Romanum fanden, hat der Karmelit Thomas a Jesus unter dem Titel «Catechismus generalis pro omnibus sectarum catechumenis utilissimus, ab illustrissimo cardinale a Sancta Severina compositus, hactenus tamen nunquam editus, et a nobis in compendium redactus» dem XII. Buch seines Werkes «De procuranda salute omnium gentium» (1613) eingefügt. Von der neugegründeten Propagandakongregation empfohlen, wurde das Werk des Karmeliters den ersten Missionaren dieser Kongregation, speziell den Apost. Vikaren aus dem Pariser Missionsseminar mitgegeben und lag auch den «Instructiones ad munera apostolica rite obeunda», bzw. den späteren «Monita ad Missionarios» zugrunde — auch wenn es ausdrücklich nicht genannt und die Aufteilung des Taufritus nirgends erwähnt wird. (L'organisation d'un catéchuménat au XVI[e] siècle. In: La Maison-Dieu. Nr. 58 (1959) 71—82 — das gleiche Heft enthält auch einen Großteil der Referate von Montserrat in französischer Sprache.) Beckmann

---

[28] «Il Monsignor Giorgio Tobia vescovo abissino mancò di vita il dì 7 di Maggio 1801. Morì di peste, la quale in questo anno fece grande strage quasi in tutto il Regno di Egitto». Righet an Propaganda: Cairo 12. 10. 1801, S. C. Egitto Copti 1791—1802 (12) f. 526 v.

[29] «Mons. Vescovo d'Abissinia è morto li 8 del Mese di Maggio scorso di peste in Cairo.» Brief an die Propaganda vom 1. 9. 1801. ibid. f. 536.

Christliche Spuren in alt aztekischen Gesängen

Von Dr. Hildegard *Christoffels*

Das letzte Werk des verstorbenen Amerikanisten Leonhard Schultze Jena ist die Übersetzung und ein Deutungsversuch alt-aztekischer Gesänge [1]. Ältere Ansätze einer Bearbeitung waren sehr unvollkommen. Das überlieferte anonyme Manuskript stammt von einer Hand und ist sauber geschrieben. Die einzelnen Lieder — insgesamt 74 — sind in Verse aufgeteilt, die mit Initialen beginnen. Eigentümlichkeiten in Wort- und Silbenfolge lassen sich nur daher erklären, daß der Text für Gesang und Rhythmus bestimmt war. Begriffsleere Worte und Buchstabeneinschübe mögen demselben Zweck dienen, da sie grammatisch und sprachhistorisch nicht deutbar sind. Die Interpunktion fehlt im Manuskript ganz, ist aber der Transkription in Übereinstimmung mit der Übersetzung eingefügt.

Die Gesänge sind lyrischer Art. Ungewöhnliche polysynthetische Wortschöpfungen, oft paradox anmutend, bedürfen noch eines besseren Verständnisses durch größere Kenntnisse und reifere Einfühlung in die aztekische Gedanken- und Vorstellungswelt. Das Alter der Gesänge läßt sich schwerlich bestimmen. Wenn sie auch in der Sprache Sahagúns, des berühmtesten Forscher-Missionars der Entdeckungszeit († 1590), niedergeschrieben sind, scheinen sie doch eine uralte Tradition zu bergen.

Nur fünf (sechs?) der 49 übersetzten und kommentierten Gesänge — Schultze Jena starb 1955 83jährig während der Bearbeitung des 50. Gesanges — haben ein ausgesprochen christliches Gepräge, und nur vier davon sind datiert und mit den Namen der Autoren versehen. Freilich ist auch in manche andere Lieder der Name Christi, Mariens, eines Heiligen oder selbst die spanische Bezeichnung Dios für Gott eingeflochten, doch «sind sie meistens als redaktionelle Fremdkörper zu erkennen, oberflächliche Zugeständnisse an die auf die Rechtgläubigkeit ihrer Zöglinge scharf achtenden Kleriker», wie Schultze Jena vielleicht zu recht bemerkt (S. XII) [2].

---

1 Alt-Aztekische Gesänge, übersetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena. Nach seinem Tode herausgegeben von Gerdt Kutscher (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, VI) XIV, 428 S. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1957.

2 (Diese scharfe Kritik dürfte u. E. nicht ganz angebracht sein. Trotz aller Bewertung der mexikanischen Altertümer unter christlichem Gesichtswinkel, wissen wir doch zu gut, daß ein Fray Bernardino de Sahagun nicht nur mit Hochachtung vor dieser Kultur erfüllt war, sondern bei ihrem Studium auch echte Entdeckerfreuden empfand. Der bei Gesang 12, S. 26, angeführte spanische Begleitbrief, dürfte bestimmt an ihn gerichtet sein, und nicht an «seinen geistlichen Oberhirten» [d. h. des Schreibers]. Es heißt darin: «Sie [die Gesänge] weisen genügend Stil und Vortrefflichkeit auf, daß Ew. Hochwürden sich ihrer bedienen und in ihre Mußezeit aufnehmen und daß sie Ew. Hochwürden als einen Meister [der Sprache] behagen müssen.» Die Sammler der Texte waren wohl seine früheren Schüler vom Santa Cruz Kolleg in Tlatlelolco, die ihm auch bei der Abfassung seiner Historia halfen und deren Namen er dankbar in verschiedenen Teilen derselben mitgeteilt hat [Vgl. Luis Nic. D'Olwer, Historiadores de America, Fray Bernardino de Sahagún [1499—1590], Mexico, 1952, 45, 60, 73, 167, Robert Ricard, La «Conquête spirituelle» du Mexique, Paris, 1933, 54 ff.]. Bei einem solchen Vertrauensverhältnis ist eine bewußte Täuschung schwerlich anzunehmen, ganz abgesehen davon, daß Sahagún und seine sprachgewandten Mitbrüder nicht so naiv waren, sich durch solche christliche Einschiebsel über den heidnischen Charakter der Gesänge täuschen zu lassen. Eine natürlich einfache Erklärung des tatsächlich vorhandenen Synkretismus dürfte eher darin liegen, daß das Christentum

Der Gottesbegriff ist im ganzen Text unklar. Ipalnemoa = der, durch den man lebt; der, dessen Tätigkeit es ist, daß man durch ihn lebt, tritt sowohl als christlicher wie als heidnischer Gott auf. Tloque Nahuaque ist der Allgegenwärtige, der Herr des Bei und Mit als die Endursache alles Seienden. Wie weit es sich um polytheistische Vorstellungen handelt, die in den Gesängen Ausdruck finden, ist noch nicht auszudeuten. Die Gottheit erscheint oft in der Zweizahl, entweder als Götterpaar oder als (männlich-weibliche) lebenzeugende Kraft. Tamoan ist das Jenseits, die Heimat der aufrechtstehenden Blüten, Quenonamican das Rätsel-Land (Totenreich), der Ort der Einsamkeit. Auch hier ist die Vorstellung nicht eindeutig. Den Seelen der im Kampf Gefallenen ist beschieden, die Sonne zu begleiten und als Prachtvögel zur Erde zurückzukehren, anderen harrt Trostlosigkeit.

Die alt-aztekischen Gesänge dürfen zu den großen Schöpfungen indianischer Geisteswelt gezählt werden und haben sicher großen historischen Wert. Was ihr Hintergrund ist, wer die Dichter waren, ist noch unerforscht. Ihre Aufführung anläßlich religiöser und staatlicher Feste geschah unter Leitung eines Chor- und Tanzmeisters, der vermutlich in öffentlichen Diensten stand. Diese Tradition scheint von den christlichen Missionaren aufgenommen und weitergeführt worden zu sein. Davon zeugt der 43. Gesang mit folgender Einleitung: «Hier beginnt das Lied von den Knaben und den Knäblein, das alte. Es ist wiedererstanden (dort) in Mexiko am Festtag des heiligen Franziskus. Zu unserer Zeit, da wir Knaben noch im Priesterhaus wohnten, ist es komponiert worden.» Darin lautet der Vers 23: «Wir Leute von Huexotzinco, hallo! Wir Edelknaben, laßt uns selbst doch Blumen des Gesanges, gute Gesänge wie Rosenkranzperlen aufreihen! Laßt wie Pracht-Çaquan-Türkis-Quechol-Vögel uns aufschwingen! Im Angesicht Gottes, o mein Freund, tanze man.» Auch der Vorsänger und Chorführer wird in diesem Gesang wiederholt angesprochen, und zwar mit der spanischen Bezeichnung in indianischer Aussprache «Pelesitente» = Präsident.

Schultze Jena bemerkt zu diesem Gesang ausdrücklich, daß er keinem einheimischen Gott gewidmet war. Dem heiligen Franziskus, zu dessen Festtag er vorgetragen wurde, gesellen sich in den 56 Versen Christus, die Jungfrau Maria und der heilige Christophorus. («Am Blumenufer setzt Sankt Christophorus über, ja, er setzt den geliebten Gott Jesus Christus über das Wasser. Den Blumenschmetterling haben sie mit dem Netz gefangen. Am Blumenufer ruft Dich, den Gott, freundlich an der heilige Christophorus; ja ganz hast Du Himmel und Erde auf dem Arm getragen» - Vers 53/54).

Ein kurzer vierstrophiger Lobgesang zu Christi Geburt ist das Lied 29. Es ist wie der Hymnus auf den heiligen Franziskus ohne Datum und ohne Verfasser. Die sündige Menschheit wird aufgerufen, sich zu erheben, weil Jesus Christus herabgestiegen ist. Für Gott wird im ersten Vers der Name Jesus Christus, im vierten der Name Ipalnemoa gebraucht. Der Gesang klingt aus mit dem merkwürdigen Gedanken «für ihn bringen wir gerne die Stadt als Opfer dar». Der Übersetzer und Kommentator stellt die Frage, ob mit der Stadt Mexiko gemeint sei, das seine Freiheit gegen das Christentum getauscht habe.

Ein weiterer Gesang mit dem Thema Christi Geburt ist der von Francisco

---

noch sehr jung war [erst seit 1524 begann ja mit der Ankunft der «zwölf Apostel» die systematische Glaubensverkündigung und die datierten Gesänge weisen auf die Zeit zwischen 1536 und 1564 hin] und infolgedessen das überlieferte religiöse Weltbild immer wieder durchbrechen mußte. Gerade diese Tatsache bewog ja auch Sahagún zu seiner großen Lebensarbeit. Auch die von Schultze Jena [Einl. p. XII] erwähnte Gleichsetzung des altmexikanischen Gottes Ipalnemoa mit dem spanischen Dios, mag für die Sammler der Gesänge oft schwer verständlich gewesen sein und zu manchen Verwechslungen geführt haben [Vgl. Rob. Ricard l. c. besonders 311 ff.]. Beckmann)

Placido 1553 verfaßte 37. Er zählt 21 Verse. Von Maria, den hl. Drei Königen und Christus selbst ist darin die Rede. Auch der Begriff «Rosenkranz» ist zweimal eingeflochten. Zur Charakterisierung der lyrischen Art sei der einleitende Vers angeführt: «Es werde angebetet! Laßt, wie Ihr einen Türkisschmuck ausbreiten sollt, so Eure Zuneigung sich entfalten. Daß doch Geschmeide aus Grünedelgestein und Golfgeschmeide die Perlen Eures Rosenkranzes seien, so daß Du ihn dadurch erfreuest! Er ist in Bethlehem zur Welt gekommen, der Menschenretter; ja, du hast dich aufgemacht.»

Ein Marienlied ist der 38. Gesang, Verfasser Christobal de Rosario, Datum: August 1550. Der erste Teil lobt Maria mit 18 Versen. Vom hl. Geist ist im Hinblick auf die Verkündigung und das Pfingstfest die Rede. St. Gabriel und die Apostel sind im allgemeinen, Philippus und Jakobus im besonderen genannt. Der zweite Teil bezieht sich auf weltliche Herren (Regierende?) ohne innere Beziehung zum Marienlob des ersten Teiles. Dieser erste Teil mit seiner Einbeziehung der gesamten Natur in die Verherrlichung der Gottesmutter läßt unwillkürlich an unser Marienlied «Maria, Maienkönigin» denken. Man höre: «Ja, da nebelt die Farbe des roten Reihers, da steht Dein Haus, Du heilige Maria (V. 1). Ja, der Türkis-Prachtvogel ist da, Vögel aller Art zwitschern und erweisen Dir damit Ehre, Du heilige Maria (V. 2). Sonnenscheinblumen stehen aufrecht im anbrechenden Morgenrot, dort weilst Du, Gott im Himmel. Mancherlei Grünedelgestein liegt ausgestreut. Dein Mitleid kommen wir wachzurufen. Nie sollen die sprießenden Blumen und der schöne Gesang vergehen, und das, was von Engeln Dir ehrerbietig zugeflötet wird. Wir beugen uns, wir Untertanen, vor dem alleinigen Gott. Mancherlei Grünedelgestein (V. 6).»

Gesang 40 hat das christliche Glaubensgut zum Thema. Er ist ein lyrisch durchtränktes Lehrgedicht: Paradies, Sündenfall, Sintflut, Erscheinen Christi, Tod, Auferstehung, Sendung der Apostel. Heiligengestalten sind Adam und Eva, Noah, Maria, Magdalena, Petrus, Johannes, Philippus. Die 26 Verse verfaßte Francisco Placido, 1564.

Gesang 41 ist ein Loblied der Frauen auf Christi Auferstehung. Verfaßt hat es Don Balthasar 1536 (19 Verse). Jungfrauen singen es: «48 Tage fasten doch alle, sind alle voll sehnsüchtiger Erwartung; niedergeschlagen und gequält ist jegliche Deiner Kreaturen auf dem Erdenrund. Aber, aber wir haben uns aufgemacht, Ihr meine Jungschwestern. Ihr lieben Jungmädchen: und wahrlich, Du siehst es, Du da mit eignen Augen: Jesus Christus ist wieder lebendig geworden, er ist auferstanden, ist wieder erweckt worden!» (V. 1/2). Die Freude über die Auferstehung wird nach Vers 6 und 13 heidnischem Gebrauch gemäß mit Pauken, flottem Tanz (Vers 14), Blumen und Schmuckfedern zum Ausdruck gebracht.

Christlichen Ursprungs ist auch der umfangreiche 42. Gesang, der «Gesang der Fische». Es ist ein phantasievolles, in lebendigen Bildern sich drängendes Gedicht, das in der Fastenzeit gesungen wurde («O geht vorüber, ihr 40 Tage der Fastenzeit»). Der Dichter identifiziert sich und die übrigen Bewohner mit den Fischen, preist den Auferstandenen und rügt den Bischof, der «den Festtanz nicht anbrechen» läßt. Echt christliches und allzu irdisch-heidnisches Denken wirbeln in unentwirrbarem Knäuel durcheinander. «In diesem Gesang eine folgenrechte Gedankenentwicklung zu suchen, hieße den Stil solcher aztekischer Lyrik verkennen: sie will nichts anderes geben, als eine Flucht von Bildern, wie sie freieste Phantasie gebiert» (S. 257), so charakterisiert Schultze Jena diesen Gesang. — Auch der Gesang 45 ist christlicher Herkunft. Er ist einem überaus verehrten, christlichen Indianer, Don Hernando Guzman, gewidmet. Seine Seele kehrt in der Gestalt des Schmuckvogels cacatli wieder zur Erde und tritt auch selbst als redende Person auf. So stark auch die christlichen Anklänge überall durchschim-

mern, so bricht sich das eigentlich Christliche, die Hoffnung auf die Auferstehung und das Ewige Leben doch nicht endgültig durch. «Der Gesang, zwischen Anschauungs- und Hoffnungsfreude, Erinnerungen und Todestrauer sich bewegend, ist eine Opfergabe an Don Hernando's überlebenden Rest», so lautet die Deutung des Übersetzers (S. 288).

Zum Schluß sei noch der Gesang 14 «Sommersehnsucht» ganz angeführt. Er ist ein altes Lied. In der Vorbemerkung dazu steht zu lesen: «Neuerdings ist dieser Singtanz noch einmal im Hause des Gouverneurs von Azcapotzalco, Diego de León (aufgeführt worden). Der, der die Pauke geschlagen hat, war Don Francisco Placido im Jahre 1551, (bei dem Feste) der Auferstehung unseres Gottes Jesu Christi.» Es ist der Placido der oben skizzierten Gesänge 37 und 40. Dieser Gesang 14 mag als Beispiel dienen, wie in alte heidnische Gesänge christliche Gedanken eingeführt wurden (Vgl. besonders Vers 3). Er lautet:

«(1) Ja, auf der Matte des geliebten Herrn, im Dienste des geliebten Herrn, dort ist umsonst mein Sehnen, mit Wehleid-Blumen-Gesang suche ich ihn.

(2) Wo weilt er, wo bleibt er? Wir warten auf ihn hier bei der Fellpauke. Derweilen herrscht Trauer und tiefe Niedergeschlagenheit im Innern des Sommerhauses.

(3) Wer ist sein geliebter Sohn? Vielleicht ist *Er* sein Sohn, der Gott Jesus Christus. Aber wo im Gesang steht sein Name geschrieben, wo malt er ihn, hält er ihn (im Bilde) fest? (Gemeint sind die alten Bilderhandschriften.)

(4) O vielleicht kommt er dorther, wo im Himmel sein Blumenbild im Blumenhaus steht.

(5) Ja, alles schaut hin, ja alles freut sich gar sehr des vielfarbigen Hauses, wo Ipalnemoa weilt, der Schöpfer, der Gott.

(6) Er macht uns traurig, er weckt in uns Sehnsucht nach dem Gesang der Blumen vom bewässerten Feld, er läßt es uns (im Geiste) sehen, er, Ipalnemoa, der Schöpfer, der Gott.

(7) So lustwandeln wir im Sommer, ja im Sommer hier in der Flur, und herrlich wie Türkis-Quechol-Gefieder plätschert für uns der Regen auf die Wasserfläche (des Sees von Mexiko).

(8) Ja, in allen vier Himmelsrichtungen blitzt es. Dort stehen in Knospen die Blumen, die gelb erblühen werden, dort wohnen die Edlen der Mexikaner.»

Schon diese kurzen Hinweise dürften zur Genüge dartun, daß wir es bei der vorliegenden Ausgabe und Übersetzung mit einer überaus wertvollen wissenschaftlichen Leistung zu tun haben, die in ihrem ganzen Umfang und in ihrer Bedeutung für die Mexikanistik zu würdigen, Sache der Amerikanisten ist. Aber darüber hinaus dient das Werk auch der Missionsgeschichte, die mit einem Schlage um eine Quelle bereichert wird, die nicht, wie es bisher die Berichte über die Glaubensverbreitung in Mexiko — etwa die verschiedenen, sonst sicher wertvollen Ordenschroniken — taten, nur das Denken und Handeln der Missionare darlegen, sondern die lebendige Reaktion einer Elite des mexikanischen Volkes auf die christliche Glaubensverkündigung zeigen. Es ist mit der Eigenart der aztekischen Dichtung und der außerordentlichen Schwierigkeit ihrer Interpretation — wie sie Schultze Jena immer wieder betont und an den verschiedenen Stellen auch durchblicken läßt — gegeben, daß dieses Resultat nicht einfach abgelesen werden kann. Wir hoffen daher zuversichtlich, daß ein aztekisch und zugleich theologisch und missionshistorisch geschulter Mexikanist uns einmal eine solche Untersuchung bieten kann. Eine solche würde erst recht die entsagungsvolle Arbeit des Übersetzers ins rechte Licht rücken und zeigen, von welch unschätzbarem Wert diese Gesänge für die Aufklärung des werdenden Christentums in Mexiko um die Mitte des 16. Jahrhunderts sind.

La Mongolistique et les Missionnaires flamands

par J. L. *Van Hecken* C. I. C. M.

La part prise par les missionnaires flamands aux études mongolistiques, si florissantes aujourd'hui parmi les savants américains, allemands, russes, français, finlandais etc., est le sujet que traite Jos. L. M. MULLIE C. I. C. M., professeur émérite de chinois à l'Université d'Utrecht et membre de la Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten de Belgique [1], dans la Communication N° 5, qu'il a lue à l'assemblée du 22 septembre 1956. Cette «Communication» a été imprimée au frais de l'Académie dans la Klasse der Letteren, Jaargang XIX, 1957, N° 5, 34 pages, grand in-8°. Bruxelles, Palais des Académies. Elle porte le titre: «DE BEDRIJVIGHEID VAN DE VLAAMSE MISSIONARISSEN OP HET GEBIED DER MONGOLISTIEK».

C'est ce travail que nous pésentons ici aux lecteurs de la N. R. S. M.

Après avoir donné un court aperçu des œuvres littéraires ayant trait aux Mongols, produites par les anciens missionnaires chez ce peuple, comme J. de Monte Corvino, etc. (p. 3—4), par les Jésuites de Peking sous la dynastie manchoue, comme le P. A. de la Charme (p. 7) et par les Lazaristes, successeurs des Jésuites à partir de 1785, comme le P. J. Gabet (p. 7), l'auteur passe immédiatement aux missionnaires flamands contemporains, qui ont travaillé comme tels chez les Mongols et ont produit quelque œuvre littéraire en rapport avec la Mongolistique.

Comme l'auteur l'indique lui-même (p. 8, note 2), sa revue des ouvrages mongols, parus depuis 1865 à 1947, est basée principalement sur nos deux articles publiés ici-même en 1947 et édités ensuite sous le titre Etudes mongoles, comme N° 4 des Cahiers de la N. R. S. M. Le P. Mullie a complété nos notes de données très intéressantes. Il cite les ouvrages de Mgr. A. Bermyn (1853—1915) (St. Paul-Waas, FL. Or.), de J. Van Oost (1877—1939) (Courtrai), de L. M. Kervyn (1880—1939) (Hooglede, Fl. Occ.), de J. Van Hecken (* 1905) (Aartselaar, Anv.), de Fl. Claeys (1871—1950) (Izegem, Fl. Occ.), de R. Van Hyfte (* 1906) (Watervliet, Fl. Or.) de A. Desmedt (1884—1941) (Courtrai), de A. Mostaert (* 1881) (Bruges) de Henri Serruys (* 1911) (Heule-Watermolen, Fl. Occ.), de L. Schram (* 1883) (Bruges) et de Paul Serruys (* 1912) (Heule-Watermolen), tous membres de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, Scheut.

---

[1] Le Professeur J. Mullie (* 14 février 1886 St. Denis Fl. Oc.) a été missionnaire à Je-ho-erh (Mongolie Orientale) de 1909 à 1930. Puis il a été nommé professeur de Chinois au Scholasticat C. I. C. M. à Louvain et à l'Université d'Etat à Utrecht (Hollande) jusqu'en 1955. Le 15 octobre 1955 il fut nommé membre correspondant de l'Académie royale, nomination qui fut approuvée par un arrêté royal du 21 novembre 1955. Le 22 juin 1957 il fut reçu comme membre actif de la même Académie et un arrêté royal du 12 décembre 1957 approuva cette nomination. Le savant professeur est renommé à juste titre dans le monde scientifique pour ses grands travaux de sinologie, dont la liste se prolonge d'une façon étonnante. Son ouvrage principal est «Het Chineesch Taaleigen» en trois volumes, pp. XXXIII + 509, + 607, + 440. Il a été traduit en Anglais par le P. A. O. Versichel, C. I. C. M.

Mais le P. Mullie ne semble pas avoir fait usage des données complémentaires à nos premières notes des Etudes mongoles, que nous avons insérées, en 1949, dans notre livre «Les Missions chez les Mongols aux temps modernes», Peking, 1949, pp. 11—13, 41—45, 156—160, 178—180 et 198—202. Nous avons cité dans ces pages outre le dictionnaire en six volumes, attribué par le P. Lamiot (1767—1831) au P. Al. de la Charme s. j. (1695—1767), un dictionnaire «français-mantchou-mongoux» en deux volumes et que nous décrivons aux pages 12—13 des «Missions». Il y a eu également un catéchisme mongol que les missionnaires appelaient «le catéchisme de Huc» (ib. p. 42 et 159). En 1875 le P. Al. Devos C.I.C.M. (1840—1888) (Meessen, Fl. Oc.) avait fait traduire en Mongol le catéchisme chinois du P. Ollières, mais il ne fut pas employé longtemps. Le P. J. Steenackers (1848—1912) (Casterlee, Anv.) composa un nouveau catéchisme en se basant surtout sur celui de Malines (o. c. p. 158), pour remplacer le catéchisme du P. A. Devos. Un autre catéchisme mongol, intitulé «degedü eǰin ü čiqula yusun i bičibe» a été imprimé à Si-wan-tzû en 1876. L'auteur est probablement le P. P. J. P. Hendriks (1846—1906) (Venlo) (o. c. p. 158—159).

Dans sa revue des travaux mongolistiques des missionnaires flamands, le Professeur Mullie s'arrête principalement aux œuvres du P. A. Mostaert, du P. L. Schram et du P. Henri Serruys. Il décrit l'activité et les relations des auteurs, qu'il connait très bien, met chacun des livres et des articles dans leur cadre respectif et en résume le contenu. Par son exposé il a su présenter d'une façon scientifique le travail intellectuel de ces missionmaires et marquer son importance dans l'ensemble des études mongolistiques.

Mais comme ces missionnaires continuent toujours à publier de nouvelles études, ayant rapport à la Mongolistique, la revue du Professeur J. Mullie augmentera encore en valeur informative, si on la complète par la liste des ouvrages parus après 1956.

Déjà dans une note, à la page 31 de sa Communication, le P. Mullie cite le dernier ouvrage du P. L. Schram, deux nouvelles publications du P. Mostaert et deux du P. H. Serruys, qui n'avaient pas encore paru au moment où il tenait son discours à l'Académie, en septembre 1956. Dans la même note il informe également le lecteur de la publication de l'article «The Reverend Antoine Mostaert C.I.C.M.» par M. Serge Eliséeff, auquel ce savant a ajouté en appendice, une bibliographie complète des œuvres du P. A. Mostaert, jusqu'en 1956, dans Harvard Journal of Asiatic Studies, Volume 19, number 1 and 2, p. XI—XIV. Le numéro 30 de cette bibliographie est donné comme «in press». C'est l'article «Le mot NATIGAY/NACIGAY chez Marco Polo», que le P. Mostaert a publié dans Oriente Poliano, 1957, pp. 95—101, de l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Roma. Le savant missionnaire rétablit l'orthographie exacte du mot načiγai ainsique son vrai sens, qui est «le nom de la déesse de la Terre» vénérée par les Mongols.

Une autre étude du même missionnaire, intitulée «Note sur le Culte du Vieillard blanc chez les Ordos» parut dans Studia Altaica, Ural Altaische Bibliothek, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1957, pp. 108—117. L'auteur y décrit les rites par lesquels les Mongols vénèrent celui qu'ils croient être le protecteur de la Terre et de leurs bestiaux et qu'ils appellent» le Vieillard blanc».

La même année parut de sa main dans Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 20, Dec. 1957, Nos 3 and 4, pp. 534—566, une note très documentée «sur le culte de Sayang Sečen et de son bisaieul Qutuγtai Sečen chez les Ordos». Après avoir situé l'endroit où se trouvent dans le désert des Ordos, les

sépultures de ces deux Mongols, dont la renommée a dépassé les bords des steppes mongoles, l'auteur décrit brièvement les cérémonies des sacrifices, offerts annuellement en leur honneur et donne le texte de deux prières mongoles récitées pour honorer ces deux illustres personages. La traduction des textes est accompagnée de notes nombreuses, riches en données historiques et folkloriques. Quoique le régime communiste ait approuvé et même favorisé le culte de Tchinggis-khan, en lui bâtissant un grand mausolée, en territoire Ordos, on n'a jusqu'ici rien appris de l'attitude de ce régime envers le culte de Sayang Sečen et de Qutuγtai Sečen. Pour ce motif l'auteur a voulu conserver le souvenir de ce culte, qui a été une manifestation folklorique des Mongols Ordos très spéciale.

Le P. Henri Serruys publia dans la revue Journal of the American Oriental Society, Vol. 78, number 2, April-June, 1958, pp. 101—113 ses «Notes on a Chinese Inscription of 1606 in a Lamaistic Temple in Mai-ta-chao, Sui Yüan». L'auteur traduit et commente longuement une inscription chinoise trouvée dans un temple mongol. Elle a été offerte au temple par la princesse Uran Beyiji, femme du petit-fils de Altan-khan. Cette inscription est très importante pour l'histoire des Mongols du Sud.

Dans le numéro 4 de cette année, pp. 279—294 de la même revue, le P. Serruys publia encore un article intitulé: «A Note on Arrows and Oaths among the Mongols». L'usage que font les Mongols de leurs flèches en certaines circonstances est décrit par l'auteur, qui s'appuie sur des preuves qu'il trouve dans les anciennes littératures chinoise et mongole: la flèche est parfois employée comme symbole de fidélité à une promesse ou est brisée en deux, comme rite d'un serment.

L'étude la plus volumineuse que publia le P. Serruys est son ouvrage «Genealogical Tables of the Descendants of Dayan-Qan», 186 pages in 8°, qui parut dans la série Central Asiatic Studies chez Mouton à 's-Gravenhage, en 1958. Le missionnaire y analyse dix tableaux généalogiques des descendants de Dayan-khan, descendant lui-même, à la 28me génération de Tchinggis-khan. L'identification de ces noms mongols, transcripts en caractères chinois, la situation de ces personnages dans l'histoire de leur peuple, sont établies par l'auteur d'une façon scientifique. C'est ce qui constitue le grand mérite de ce livre, auquel les historiens du peuple mongol, attacheront une grand importance.

Enfin une autre étude très appréciable au sujet des restes des coutumes mongoles, qu'on trouve en Chine durant les premières années de la dynastie des Ming (1368—1643), parut dans Monumenta Serica Vol. XVI, fasc. 1 et 2, 1957, 137—190 et est intitulée «Remains of Mongol Customs during the Early Ming» by Henry Serruys. L'auteur puise sa matière dans les ouvrages chinois de la dynastie des Ming, qui pour lui ne gardent plus de secrets. Jusqu'à ce jour on avait cru que les Mongols de la dynastie des Yüan avaient renié leurs coutumes ancestrales pour adopter la civilisation chinoise. Le P. Serruys prouve que non seulement pendant le règne de la dynastie mongole, mais même pendant les premières années de la dynastie chinoise des Ming, les Mongols, qui continuaient à vivre en Chine, après la fuite de leur maison impériale, gardaient toujours leurs coutumes et leur langue mongoles. La langue mongole fut employée pour correspondre, non seulement avec les Mongols, mais même avec les peuples non-mongols, comme les Jurced (p. 141), qui habitaient au nord de la Chine. L'influence mongole resta visible dans les institutions gouvernmentales (p. 143), dans le costume (p. 151 ss.), dans les salutations et les coutumes matrimonales ... Une autre étude du P. H. Serruys vient de paraître dans la même revue, Vol. XVII, 1958, 353—360 et est intitulée: «*Some Types of Names adopted by*

the Mongols during the Yüan and the early Ming periods». L'auteur a collectionné dans les ouvrages historiques chinois quelques catégories de noms curieux, qui sont d'origine bouddhiste (p. 353—354), mongole (355) ou musulmane (359). Comme nom propre employé au quatorzième siècles, il cite le nom «man-tzu», qui est encore employé maintenant, surtout comme terme de mépris, à l'adresse des Chinois, dans l'est de la Chine, tandisque nous l'avons entendu souvent de la bouche des Chinois eux-mêmes dans l'ouest de ce pays, où l'on ajoutait le mot «yeh» (sauvage) quand on l'employait par mépris [2].

A titre d'information nous ajouterons l'étude historique que nous avons publiée en 1957, sur l'antagonisme entre les communistes et les missions dans la Mongolie Intérieure [3]. Nous y résumons les tentatives faites par ceux-là pour s'emparer de la Mongolie Intérieure et analysons ensuite quelle a été l'attitude du nouveau régime envers les missions chrétiennes, protestantes ou catholiques: une hostilité ouverte.

Miscellanea

Zweiter theologisch-missionarischer Fortbildungskurs. — Vom 5. bis 9. Oktober 1959 führt das Institut für Missionswissenschaft der Universität Freiburg (Schweiz) unter dem Patronat der päpstlichen Missionswerke erneut einen Fortbildungskursus für Urlauber-Missionare und andere missionarisch interessierte Kreise durch. Ein Großteil der Vorträge kreist um das stets aktuelle Thema «Heimat und Mission», während andere Vorlesungen mit den neueren Problemen der Pastoraltheologie, der Exegese und aktuellen Fragen schweizerischer und internationaler Natur bekannt machen. Der Kursus wird auch nichtschweizerische Missionare und Gäste aus dem Ausland willkommen heißen. Anmeldungen sind zu richten an das Sekretariat der päpstlichen Missionswerke, Postfach 208, Freiburg/Schweiz. Beckmann

---

[2] On annonce que l'ouvrage principal du P. H. Serruys, «The Mongols in China during the Hung-Wu period (1368—1398) paraitra cette année dans la série des Mélanges chinois et bouddhiques, publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles.

[3] «Communistes et Missionnaires chez les Mongols de la Mongolie Intérieure», Honkong, Mission Bulletin, 1957, 42 pp. gr. in-8°, 2 col., qui parut d'abord dans les N° 9 et 10 du Vol. VIII et les N^{os} 1, 2, 3 et 4 du Vol. IX du Mission Bulletin.

Neue katechetische und volksliturgische Publikationen im Kongo

Von Hugo *Huber*, S.V.D.

Schon im August 1955, bei Gelegenheit der Religions-pädagogischen Studienwoche von Leopoldville, hatte P. L. *Denis* S.J., Direktor des «Centre Catéchétique de Mayidi», den Probedruck seines neuen Büchleins «Le petit livre des jeunes mamans» vorgelegt. 1956 kam es zum ersten Mal heraus, und heute, nach zwei Jahren, ist es bereits in acht afrikanischen Sprachen erschienen in einer Gesamtauflage von 111 000 Exemplaren. Das Büchlein will in einfacher Sprache und vor allem durch einige gut ausgewählte Farbenbilder der jungen afrikanischen Mutter eine Hilfe in die Hand geben, ihrem Kleinkind die ersten religiösen Begriffe und Gewohnheiten zu vermitteln. Eine prächtige Idee. — 1957 folgte die Broschüre «Cérémonies des relevailles» mit farbigem Titelblatt und nachfolgendem Text der Segnung der Mutter nach der Geburt. Es ist schade, daß keine einführende Gedanken über Würde und Freude der christlichen Mutterschaft beigefügt sind. — 1958 hat drei neue Veröffentlichungen von P. Denis gebracht: «Cérémonies du Baptême», ein kleines Büchlein, das in schöner Aufmachung und prächtigen farbigen Illustrationen den Text der Taufzeremonien mit kurzen Zwischenerklärungen den katholischen Familien nahebringen will; sodann den «Petit catéchisme des Premiers Communiants» (17 S., wovon 7 in Farbendruck) und den «Catéchisme pour les deux premières années primaires».

Bedeutungsvoll ist vor allem letztgenannter Katechismus der Unterstufe, insofern er die erste Verwirklichung eines Einheitskatechismus für Belgisch Kongo und Ruanda-Urundi darstellt. Die Anregung dazu kam von der obengenannten Studienwoche von Leopoldville. Sie wurde von der im Juli 1956 tagenden Plenarkonferenz der Ordinarien und religiösen Obern von Belgisch Afrika aufgegriffen, und P. Denis wurde bestimmt, den Bischöfen einen Plan zu deren Verwirklichung vorzulegen[1], der sowohl den gegenwärtigen Einsichten der Religions-Pädagogik, als auch den afrikanischen Verhältnissen Rechnung trage. Dies geschah vier Monate später. P. Denis schlug darin die Abfassung von drei verschiedenen Katechismen vor: 1. ein Katechismus für die untern Primarklassen in den Dorfschulen in französischer und einheimischer Sprache, farbig illustriert, der in einfacher Form aus den Erzählungen der Bibel den Kindern die Person Christi und die ganze Heilsgeschichte erlebnisnah vor Augen stellen und die einzelnen Kapitel in einigen Kernfragen und einem kurzen Gebet zusammenfassen soll; ein Handbuch der Methode für die Lehrer wäre als Ergänzung dazu gedacht; 2. ein ähnlicher Katechismus für die Erwachsenen, aber in den Themata über die Ehe, über soziale Fragen, heidnische Riten etc., ihrem Alter angepaßt; 3. ein Katechismus für die obern Primarklassen.

Ende 1957 konnte P. Denis die erste Fassung des Katechismus für die Unterstufe den Bischöfen und Religionslehrern zur Überprüfung zusenden. Auf Grund von einigen Kritiken beschloß das ‚Comité Permanent' der Ordinarien, daß der vorgelegte Katechismus, etwas weiter ausgebaut und verändert, zum Katechismus der Oberstufe werden, während P. Denis seinen in der Revue du Clergé Afri-

---

1 Diese Angaben entnehme ich einem von P. Denis S.J. mir in freundlicher Weise zur Verfügung gestellten Ms über «L'unification du Catéchisme en Afrique Belge», das, mit einigen Abänderungen, demnächst in der «Revue du Clergé Africain» erscheinen soll.

cain [2] bereits erschienenen kleinen Katechismus für Erstkommunikanten zum allgemeinen Katechismus der Unterstufe erweitern sollte. So entstand dann die jetzt veröffentlichte Form des «Catéchisme pour les deux premières années primaires [3]», der jetzt versuchsweise für fünf Jahre eingeführt werden soll. In ihm ist ungefähr verwirklicht, was P. Denis unter 1 vorgeschlagen hatte. Neu hinzugekommen ist noch ein kurzer einfacher Gesang für jedes Kapitel, um das Gesagte besser einzuprägen.

Dieser Katechismus zeichnet sich aus durch seinen sehr schönen thematischen Aufbau, seinen freundlichen Ton und durch die Verlebendigung der Lehre in der biblischen Erzählung, aus der sie gleichsam herausfließt. Vorsatz und Gebet am Ende der Kapitel sollen dem Kinde sagen, daß die Lehre für ihr persönliches Leben wichtig ist. Das afrikanische Milieu wird in Beispielen und Vergleichen berücksichtigt. Man möchte sich wohl fragen, warum für die Unterstufe ein solch umfangreiches Büchlein abgefaßt wurde. Wäre den Kindern, die ja erst lesen und schreiben lernen, mit einem einfacheren und kürzeren Text und umso mehr ansprechenden Bildern nicht besser gedient? Der Lehrer hat ja, nach dem Plan, sein eigenes methodisches Handbuch, worin der Hauptteil der Texte mit den Gesangsnoten leicht aufgenommen werden könnten. Es ist wohl wichtig, daß das Kind den Text der biblischen Geschichten selbst auch in der Hand hat, aber dies doch erst, wie mir scheint, auf den höhern Stufen. Jene Kinder aber, die nach der zweiten oder dritten Klasse die Schule verlassen, können die Texte wieder im Erwachsenen-Katechismus finden. — Daß übrigens für die Erwachsenen ein eigener Katechismus geplant ist, ist etwas sehr Gutes.

Die Tatsache, daß hiermit das «Centre Catéchétique de Mayidi» für ein großes afrikanisches Missionsgebiet einen Einheitskatechismus geschaffen hat, und daß es durch die Herausgabe seiner ansprechenden illustrierten Kleinschriften den verschiedenen Sprachgebieten und Einzeldiözesen helfen will [4], bedeutet einen großen Schritt vorwärts. Es ist zu hoffen, daß bald auch, wie dies schon früher angeregt wurde [5], reichillustrierte Großauflagen über Leben und Wirken Jesu für das ungeschulte Volk von einer solchen Zentralstelle aus organisiert würden. Die Ausgaben der Editions Fleurus, Paris, die schon in die eine oder andere afrikanische Sprache übersetzt worden sind, sind ein ermunternder Anfang in dieser Richtung und verdienen weitere Verbreitung.

---

2 RCA 1958 (Januar), S. 56—62.

3 124 S. mit 10 farbigen Bildtafeln. Mayidi: Edit. du Centre Docum. Catéch. 1958.

4 Das «Centre Catéchétique» ist bereit, diese Büchlein mit den gleichen Illustrationen in jeder beliebigen afrikanischen Sprache zu drucken, sofern wenigstens 5000 Exemplare bestellt werden.

5 Vgl. NZM 14 (1958), S. 47.

Les études sur le Bouddhisme du Père Aimé Villion*: Historique et Description

par J. L. *Van Hecken* C.I.C.M.

Aimé Villion était un prêtre de la Société des Missions-Etrangères de Paris. Il a travaillé comme missionnaire au Japon, depuis 1868 jusqu'en 1932. Les peines et les succès de ses travaux apostoliques ont été racontés par lui-même dans l'intéressante monographie *Cinquante ans d'Apostolat au Japon* [1]; et ceux, qui lisent ce livre, ne s'étonnent pas, que ce prêtre se soit élevé au rang des plus grandes figures missionnaires du nouveau siècle catholique au Japon.

Mais le P. Villion n'a pas seulement été un missionnaire éminent, il a été également un savant japonologue, et «in specie» un bouddhologue, pour autant que la connaissance du Bouddhisme lui semblait nécessaire au succès de ses travaux évangéliques.

A. - Historique de ses études sur le Bouddhisme

Lui-même a exposé plusieurs fois les raisons qui l'ont déterminé à entamer l'étude du Bouddhisme. Dans une note écrite à Kobe, en mars 1879, il dit: «Le Bouddhisme est la clef de l'étude des nations de l'Asie, — je crois que la chose n'est pas sujette à contestation — un jour ou l'autre, quand le temps et une connaissance plus profonde de la langue, des traditions, des documents anciens nous aura mis à même de pénétrer les secrets du Bouddhisme, nous y trouverons, pour le Japon surtout, son code de civilisation, sa philosophie, s'il y en a une... Je crois que l'examen du Bouddhisme est une étude essentielle, une étude nécessaire pour arriver au cœur de la connaissance de ce peuple, que Dieu nous a confié, pour l'évangéliser et le ramener en sa voie. Un jour viendra sûrement, où nous serons obligés d'attaquer de front ces erreurs, avec les esprits éclairés du pays pour dissiper les nuages de ce grand Panthéisme multiforme, qui est loin, loin d'être dépourvu de grandes et de nobles idées ... Voilà devant Dieu ce qui m'a fait recueillir des renseignements sur cette étude... [2]» Dans un autre manuscrit [3] il déclare: «Quand j'arrivais en mission en 1866 [4], je fus étonné de notre ignorance générale des moindres données du Bouddhisme; même des données historiques de son fondateur Shaka et autres, plus d'une fois à en rougir devant les hommes du monde. Je sentais pourtant qu'une nécessité absolue nous était imposée de connaître la religion des peuples que nous avions charge d'évangéliser». Plus tard, dans ses C. A. [5] il précise davantage: «J'en (c. à d. de la connaissance du Bouddhisme) avais vu la nécessité absolue pour être à même de

---

* Aimé Villion est né le 2 septembre 1843 à Genay (Belley, Ain). Ordonné prêtre le 26 mai 1866, il partit pour Hongkong le 14 juin 1866 et arriva au Japon le 12 janvier 1869, fut missionnaire à Nagasaki, à Kobe (1871—1879), fonda la mission de Kyoto (1879—1889), fut missionnaire à Yamaguchi (1889—1895), fonda la mission de Hagi (1895—1923) et celle de Tsuwano et de Jifuku, puis il travailla encore à Nara jusqu'à sa mort le 1er avril 1932.

1 Edité à Hongkong, Imprimerie de la Soc. des M.-E. 1923, 489 + III pages.

2 Note de mars 1879, sans titre. Trois pages (inédite). Cfr. Note de Kobe, 13 décembre 1924 (inédite).

3 «Memorandum de ce travail d'Etudes Bouddhistes», par A. Villion Hagi 1917. Sous-titre: Notes sur le recueil de mes traductions Bouddhistes. Cinq pages (inédites).

4 Il arriva au Japon le 12 janvier 1869.

5 p. 205.

répondre aux questions de ces âmes droites que je rencontrais souvent parmi les fidèles de la secte Shinshū, ‚la Vraie secte' comme ils s'intitulent.»

Il commença par collectionner des notes. «J'avais, écrit-il, dans une note en juin 1920 [6] dans les premières décades de Meiji (1868—1889) recueilli toute une liasse de précieux articles, sur les événements, la religion, les mœurs ... du premier journal, Hiogo Herald, publié à Kobe 1868—1882 ... surtout des articles traduits sur le Bouddhisme, le Shintoisme, dont des références me furent bien des fois de précieux dictionnaires ...» Mais ces notes de 1868—1889 ont été perdues, lors du départ du P. Villion de Kyoto en 1889 [7]. «Ce fut une grande perte pour moi, continue-t-il, et depuis, bien des confrères aussi l'ont regretté avec moi.» Ensuite, il questionna et écouta des bonzes éclairés, qu'il réussit à approcher, pour compiler et classer les multiples informations qu'il avait déjà recueillies.

Il est certain qu'il commença à Kobe, notamment le 6 février 1878, à étudier systématiquement le Bouddhisme, sous la direction de Akamatsu Seiichi [8], membre d'une famille de samurai de Himeji (Harima), qui avait pris ses grades au mont Hieizan en 1868, mais s'était sécularisé plus tard.

Mais lorsqu'en 1879, le P. Villion fut désigné pour fonder la première église catholique à Kyoto, «La Mecque du Bouddhisme au Japon», «je compris, écrit-il [9], que ce m'était un devoir de conscience de connaître à fond, si possible ... la philosophie bouddhique.» Il fut d'ailleurs encouragé dans son projet par le T. R. P. Delpech (1827—1909) un des hommes les plus éminents qui ont illustré la Société des Missions-Etrangères de Paris. «Vous le premier entrant à Kioto, écrivait-il au P. Villion [10], c'est pour vous un devoir, Père Villion, il vous faut étudier le Bouddhisme.» Plus tard, il reçut également les encouragements du P. Compagnon, qui arriva au Japon en 1884. Mais Mgr. P. A. Bigandet (1813—1894), évêque de Ramatha et Vicaire Apostolique de la Birmanie septentrionale, fut pour lui non seulement un confrère, qui l'encouragea, mais surtout un savant, qui le guida [11].

Avec la permission du grand chancelier de la secte Jôdo, *Ugai Tetsujô* (1814—1891) le Père Villion reprit ses études sur le Bouddhisme, sous la direction du bonze *Kishigami Kairei* (1839—1885), directeur du séminaire bouddhiste du Chion-in, temple central de la secte Jôdo à Kyōto. Deux cahiers de notes, prises alors ont été conservés. Le premier commence en mars 1880 et le second en novembre de la même année. Une maladie du P. Villion interrompit pendant quelques mois ses études, mais il les reprit en 1881 et y persévéra jusqu'en 1884. Quand en cette année le travail apostolique ne lui laissait plus de répit, il abandonna temporairement ses études sur le Bouddhisme. Mais il put les reprendre plus tard à Yamaguchi et à Hagi, surtout à partir de 1902, quand quelques uns de ses confrères, comme N. Péri (1865—1922), L. Balet (1870—1913) et

---

6 Note inédite écrite en juin 1920 à Nagato-Hagi. Quatorze pages (inédite).

7 Trois articles ont été conservés. Ils ont été enlevés au numéro du 2 avril 1875 du Hiogo & Osaka Herald, et sont intitulés: «Bouddhisme. The Shintosect» etc.

8 Le P. Villion parle de cet homme en trois notes différentes, celle du 6 février 1878, celle de mars 1879 et celle du 13 décembre 1924. Dans celles de 1878 et de 1924 il l'appelle Seichi, mais dans celle de mars 1879 il l'appelle Keichi. Les deux orthographes sont fautives, pour Seiichi. Cet homme fut baptisé plus tard et reçut le nom de Jérôme.

9 Note de 1917.

10 ib. p. 2.

11 Lettres datées de Rangoon le 8 juin 1880 et le 2 janvier 1881. Cfr. Vol. XIII du manuscrit Villion, p. 120.

A. M. Roussel (1864—1939) lui conseillèrent de mettre ses notes en ordre, en vue de les publier un jour. Le Père s'occupa de ce travail de 1902 à 1905 et quand son manuscrit fut prêt, il l'envoya à Hongkong pour le faire examiner par les Pères Guéneau et Lecomte [12] et entra en pourparlers avec le R. P. J. Robert, alors procureur général, pour le faire imprimer.

Cependant ce travail, si appréciable que soit sa valeur, n'a jamais été publié. Le P. Villion écrit dans sa note de 1917: «1910. Fiat, puisque défense ... le bon Dieu ne voulait pas permettre la publication.» Plus tard il envoya ses cahiers au R. P. Wieger s. j. (1856—1936), qui en estima beaucoup le contenu [13]. Pour se consoler de son échec apparent, le bon Père Villion dit que ses manuscrits lui procurèrent l'occasion d'obtenir un don généreux, qui lui assura l'achat du sol béni de Saint François Xavier, le Daidōji, à Yamaguchi, en 1913 [14].

Les cahiers du Père Villion existent toujours et il nous suffit d'en donner ici une simple description [15].

B. - Description des manuscrits du Père Villion sur le Bouddhisme

Un premier cahier, format 17 × 21 cm., de 210 pages, daté à Kobe le 6 février 1878 est entièrement écrit en japonais romanisé et est intitulé par le P. Villion: «Etude sur le Bouddhisme au Japon, Histoire, doctrine, écrite sous la dictée de Acamatsu Seichi (sic) ...» C'est dit-il un véritable catéchisme sur le Bouddhisme au Japon. L'auteur y raconte l'histoire du Bouddhisme au Japon (1—69), expose sa doctrine (71—105) et sa division en sectes (107—210) c. à d. Tendai (108—116), Shingon (117—132), Zen (133—134), Jôjitsu Gusha (144). Jôdo (145—149), Nichiren (150—151), Shin (152—153). Puis il décrit brièvement leurs manifestations religieuses (155—210): les cérémonies, les pratiques ascétiques et la conduite morale.

Deux autres cahiers, dont le format est égal à celui du premier, sont datés à Kyoto, le 15 mars et novembre 1880. Le premier est intitulé: «Recueil de notes sur le Bouddhisme: Histoire, origine du Bouddhisme et son introduction au Japon, sa doctrine générale, ses sectes diverses et leur culte au Japon, 340 pages; l'autre est intitulé «Boudhisme (sic), suite du premier: Rituel, pratiques des différentes sectes, cérémonies, œuvres, mœurs.»

Il est certain que plusieurs autres cahiers semblables ont été remplis pour servir à la préparation de l'œuvre définitive.

Le manuscrit, qui existe encore, consiste en treize volumes, de 21 × 35 cm., en tout 2988 feuilles de 30 à 35 lignes écrites à la machine.

Ces volumes contiennent une analyse complète du Bouddhisme, tel qu'il se manifeste au Japon, soit dans ses débuts, soit dans sa forme actuelle. Dans sa note de 1917, l'auteur déclare qu'il a suivi dans son exposé, la méthode que lui a suggérée Mgr. Bigandet: «ne faites que traduire des livres japonais, tout est là.»

La description du contenu de chaque volume donnera au lecteur une faible idée de l'énorme travail entrepris par le Père Villion. On ne sait ce qu'on doit admirer le plus, son courage ou son érudition.

---

12 Lettre datée de Hongkong du P. Lecomte le 5 septembre 1906 et une note datée de Hagi du 18 juillet 1906.

13 Il serait intéressant d'examiner de quelle utilité les écrits du P. Villion ont été aux études du P. Wieger s. j. et quel usage ce savant en a fait dans ses livres.

14 Note de 1917, p. 5, et Bulletin de la Soc. des M.-E. Hongkong, mars 1930, p. 144.

15 Ils se trouvent à la bibliothèque de la maison centrale CICM à Nibuno, Himeji Japon.

Volume I. Le volume I contient 1° la vie de Sakyamouni (1—111); l'auteur traduit le Shaka Sonden, qui se trouve à la fin de l'ouvrage Bukkyō Seiten de Nanjô Bunyû (1849—1927)[16]; — 2° des Notions préliminaires des termes bouddhistes (112—162) et 3° l'Introduction du Bouddhisme au Japon (163—269). Ce troisième chapître est la traduction du Samkoku Denrai du bonze Kokan Shiren (1278—1346), qui fut le 12ième titulaire du temple Nanzenji à Kyoto. Villion traduit le titre du livre par «Tradition des trois pays». Ce volume a été publié dans les *Mêlanges* N° 3 (Juillet 1904), 302—311; N° 4 (Octobre 1904), 406—414; N° 5 (Janvier 1905), 111—122 (cet article et les suivants sont signés des initiales de l'auteur A. V.); N° 6 (Avril 1905, 242—248); N° 7 (Juillet 1905), 303—315; N° 8 (Octobre 1905), 369—376.

Volume II. Les volumes 2, 3 et 4 décrivent la première époque du Bouddhisme au Japon: le Bouddhisme à Nara (709—784).

Le volume II contient 1° «La secte *Kusha*» (Secte des Trésors de métaphysique)[17] (p. 1—89). L'auteur traduit une conférence de Saitô Yushin (1797—1865), qui avait été professeur de philosophie indienne à l'université de la secte Shin; et 2° «La secte *Jôjitsu*» (S. de la Perfection du Vrai) (91—210). L'auteur traduit une conférence du bonze Ashihara Ringen[18] de la secte Shin, conférencier à l'Ecole de Prédication à Honganji, Kyoto.

Volume III. Ce volume décrit 1° «La secte *Hosso*» (S. de la nature des choses) (1—135); le P. Villion donne ici la traduction d'une conférence de Michishige Shinkyô (1856—1934). C'est un commentaire de la doctrine de cette secte, inséré dans le Bukkyô kakushū koyô (Aperçu des sectes bouddhiques); — 2° «La secte *Ritsu*» (Risshū) (S. de la Discipline) (137—249). L'auteur ajouta plus tard à son manuscrit la note suivante: «Nous avons suivi pour cet exposé de la secte Risshū, le Code de Discipline du Bouddhisme, une conférence du bonze Ryuôin Gyonin (1817—1883).»

Volume IV. Ce volume contient la description 1° de «La secte *Samron*» (S. des trois Sastras) (1—90); l'auteur base son étude sur une leçon de Ashihara Ringen; — 2° «La secte *Kegon*» (S. de la Guirlande de fleurs) (91—193). Ce chapître est la traduction d'une conférence d'un bonze de la secte Zen, Kijima Hôun (1791—1847).

Volume V. Les volumes 5, 6, 7 et 8 contiennent la description des sectes introduites au Japon durant la période Heiankô (Kyoto) (1785—1185).

Après avoir donné un aperçu historique de cette période (1—84) l'auteur passe à «La secte *Tendai*» (85—206) en traduisant et commentant une confé-

---

16 Nanjô Bunyû, était un bonze du temple Higashi Honganji de Kyoto. Il était un élève de Max Muller et avait été promu maître ès arts de Oxford. Par ordre de la Secretary of State, India, il composa le Catalogue de la tradition chinoise de la Tripitaka Bouddhique, le Canon sacré des Bouddhistes de Chine et du Japon, qui fut édité à la fin de 1883. C'est une Sœur de Saint Maur, Sr. St François (de la Plachaise) qui trouva cet ouvrage, si introuvable, à Oxford en 1899 et l'envoya au P. Villion. Un autre ouvrage de Nanjô Bunyû parut en anglais à Tokyo en 1886. A history of the twelve Japanese Buddhist sects, translated from the original Japanese, 31 + 172 pages, petit in-8°.

17 La traduction des noms des sectes est du P. Villion. Les dates de naissance et de décès des bonzes m'ont été gracieusement indiquées par mon confrère, le P. J. Goedertier.

18 Dates inconnues. Il était gradué de l'Université de Shinshū, un instant conférencier du Kyô-dô koshu-in de Honganji, école de prédication. Il fut plus tard placé à la tête des Ecoles de la Secte Shin, dans la Préfecture de Oita (Kyûshû). Ne pas confondre avec Ashihara Rinken (1074—1150).

rence du bonze Sakiya Jikun (1834—1907) qui était un des docteurs de la secte et fut longtemps directeur du séminaire bouddhiste de Sakamoto.

Volume VI. Ce volume contient un abrégé, assez détaillé cependant, du Shikyôgishū chū (Commentaire de l'Enseignement synthétique du Bouddhisme) par le maître Chigi daishi (538—597), que le bonze Kishigami Kairei expliqua au P. Villion, en 1880 au Chion-in. Ce livre est comme la somme dogmatique de toutes les sectes bouddhiques au Japon.

Volume VII. Pour exposer «La secte *Shingon*» (S. de la Vérité) (1—245) l'auteur traduit une conférence du bonze Shaku no Keiatsu [19].

Volume VIII. Dans ce volume, pour décrire «La secte *Zen*» (S. de la Contemplation) (1—183), qui se divise en *Rinzai, Soto* et *Obaku,* l'auteur suit une conférence d'un bonze Nonobe Shiyu [20], et de «La secte *Yūzūnenbutsu*» (S. de la Fusion des Invocations bouddhiques) (184—247), une conférence de Michishige Shinkyô.

Volume IX. Les volumes 9, 10 et 11 contiennent l'étude de la troisième époque du Bouddhisme au Japon, c. à d. le Bouddhisme à Meaco (Kyoto) (1185—1615).

Ce volume après avoir donné l'histoire de cette époque (1—137), qui est une traduction de l'Histoire du Bouddhisme par Murakami Senjô (1851—1929), Vol. II, p. 1—25, décrit «La secte *Jōdo*» (S. de la Terre pure) (138—157) c. à d. le Sukhāvati, d'après une conférence du bonze Michige Shinkyô.

Volume X. Dans ce volume l'auteur donne la traduction du Sen chaku hongan nenbutsu shū (Recueil des Invocations bouddhiques du Vœu par excellence). C'est un volume sacré, le symbole de la foi de la secte Jôdo, écrit par le fondateur Hônen Shônin (1133—1212) (p. 1—120). Pour décrire la «Secte Shin» (S. de la Vérité) (126—327) le P. Villion traduit une conférence de Uesugi Bunshu (1867—1936).

Volume XI. Ce volume contient l'histoire du XII[ième] au XIV[ième] siècle (1—96) d'après Murakami Senjô (o.c.). Il y décrit aussi «La secte *Nichiren* ou *Hokkekyō*» (96—192). L'auteur traduit une conférence du bonze Kawai Nisshin [21].

Volume XII. Ce volume et la première partie du suivant décrivent le Bouddhisme au Japon sous l'époque des Tokugawa (1615—1868).

L'auteur donne d'abord la traduction du Jukoen shosho (Le Trésor du Parc de l'Infini), qui est un recueil de thèses fondamentales de la secte Nichiren (1—56) par Mimura Nisshu [22] qui fut le professeur du P. Villion au Honkokuji à Kyoto en 1882. Il expose ensuite «La secte *Ji*» (S. de l'Epoque) (57—83) suivant un article de Michishige Shinkyô de la S. Jôdo. Suit le résumé de

---

19 Dates incconnues. Il était professeur de la secte Shingon. Son maître avait été le docte Shakuno Unsho, qui avait acquis une renommée par sa rigide observance des multiples préceptes du Shingon risshi. Il était prieur dans un temple à Tokyo, Mejiro.

20 Dates inconnues. Il était bonze de la secte Zen.

21 Dates inconnues. Il était bonze de la secte Nichiren. Il avait été un brillant élève de l'école Daidarin, que les savants de la secte ouvrirent dès la 12[ième] année de Meiji (1879) à Tokyo. Il fut un moment professeur à cette école, mais fut bientôt nommé prélat du grand temple Honkokuji à Kyoto, où il résida depuis 1899.

22 Dates inconnues. Mimura Nisshu était Daikyôsei (chef) du temple Honkokuji à Kyoto en 1882. Il devint plus tard grand chancelier de la secte Nichiren au temple Kuonji de Minobu, dans la Préfecture Yamanashi.

l'histoire de la quatrième période: le Bouddhisme sous les Tokugawa (84—201) d'après Murakami Senjô, o. c. Vol. II, 144—180. Dans le dernier chapître l'auteur donne les règlements des temples, l'enregistrement des chrétiens (p. 94), l'histoire des sectes durant le règne des Tokugawa, pendant lequel le Bouddhisme au Japon atteignit l'apogée de sa puissance et controla le Confucianisme et le Shintoisme.

Volume XIII. Ce volume commence par la suite de l'histoire du Bouddhisme sous les Tokugawa (1—52) d'après Murakami, o. c. Vol. II, 213—254. Il passe ensuite à la cinquième période du Bouddhisme au Japon: la Période de la Restauration (1868 ...). La Restauration est décrite en quelques mots (52—69), mais la persécution du Bouddhisme (Son-ô jō-i: honneur à l'empereur), dehors l'étranger (c. à d. le Bouddhisme) est décrite avec plus de détails, avec quelques souvenirs de la Restauration (70—105), par le bonze Ouchi Seiran (1845—1918). Pour finir l'auteur traduit trois conférences du Professeur Art. Llyod (106—169) célèbre bouddhologue. La première «Les sectes du Jôdo», fut donnée à la réunion de l'Asiatic Society of Japan, le 27 septembre 1907, dans la salle de conférence à Tokyo, Ginza 1 chome. La seconde conférence «Kōbōdaishi et le Manichéisme» fut donnée au même endroit le 13 novmbre 1907. Elle examine les relations de la secte Shingon avec la doctrine du Manichéisme. La troisième conférence fut donnée le 27 mai 1908 à Tokyo, à la scéance de réunion des études allemandes asiatiques (Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens) et examine les documents des Pères de l'Eglise relativement à la doctrine du Mahāyāna (le Grand Véhicule).

Que ces études du P. Villion sur le Bouddhisme aient attiré au début du XX^{ième} siècle l'attention des bouddhologues et mérité leurs louanges, aucun lecteur ne s'en étonnera. Mais malgré sa grande valeur documentaire et historique, l'œuvre de ce missionnaire manque de mise au point scientifique; et surtout après les multiples travaux parus depuis, surtout ceux de Tomomatsu Entai [23], de Watanabe Shôko [24], de Katô Totsudô [25], de la revue «Young East» [26] et de tant d'autres spécialistes en matière de Bouddhisme, les conférences et les livres traduits par le P. Villion, donnent au lecteur l'impression d'un besoin de rajeunissement. Revisées par un bouddhologue actuel, ces études ne manqueraient pas de susciter encore un intérêt général et de s'attirer une estime sincère, qui ferait honneur au savant missionnaire.

---

[23] Tomomatsu Entai, Introduction au Bouddhisme (Bukkyô Nyûmon) Tokyo, Kaisei sha, 1932. Cette étude fut traduite en français par Kuni Matsuo: «Le Bouddhisme». Paris, Alcan, 1935, 292 pp. Une nouvelle édition japonaise parut en 1948, Tokyo, Shinri undo honbu, 165 pp.

[24] Watanabe Shôkô, Le Bouddhisme japonais (Nihon no Bukkyô) Tokyo, Iwanami Shoten, 1958, 208 pp. id. Le Bouddhisme (Bukkyô) Tokyo, Iwanami Shoten 1956, 202 pp.

[25] Katô Totsudô, Le Bouddhisme et la vie humaine (Bukkyô to Jinsei) Tokyo, Tônan Shobô, 1952, 226 pp.

[26] Une revue trimestrielle bouddhiste éditée en anglais par le Honganji de Tokyo à partir de 1952.

Journet, Charles: *Théologie de l'Eglise.* 444 pp. Desclée De Brouwer, Paris 1958.

Cédant aux instances de ses éditeurs Mgr Journet a accompli le tour de force de condenser en ce livre élégant la substance des deux gros volumes sur L'Eglise du Verbe incarné (ensemble 1985 pages de texte, format grand in-8). «On a voulu rendre la doctrine plus accessible, non l'appauvrir; divulguer, non vulgariser» (p. 9). Il s'agit néanmoins bel et bien d'une refonte quant au plan constructif de l'œuvre. L'ordre des onze chapitres que nous rencontrons ici reflète une vue synthétique du mystère de l'Eglise depuis ses premières origines dans les profondeurs de Dieu-Trinité jusqu'à son action multiple dans l'histoire et la vie des hommes. A l'intérieur des chapitres les développements de longue haleine de l'ouvrage majeur ont ici fait place à l'insertion de nombreux sous-titres «qui se rapproche de l'exposition catéchétique, donne à chacun la faculté d'interrompre à son gré la lecture, l'aide à isoler aisément les passages auxquels il désire s'arrêter» (p. 9). Somme toute, cet abrégé porte son cachet spécial, fait de qualités non moins appréciables que celles dont est marqué l'ouvrage précédent. Il rendra ainsi abordables à plus grand nombre les richesses d'une saine et ferme théologie unie au jaillissement d'une spiritualité savoureuse, alimentée aux meilleures sources de la tradition chrétienne. Souhaitons que la lecture de ces pages éveille et attise chez plusieurs le désir de s'en rapporter pour information ultérieure à l'œuvre monumentale dont l'auteur nous promet encore l'achèvement par «la théologie de l'histoire du salut» (p. 10). — A la table très utile des noms propres pourraient s'insérer dans une nouvelle édition les références au concile de *Trente* (p. 132; 160; 236); du *Vatican* (p. 148; 163; 259; 328); au *Code* de Droit Canon (p. 134; 156s; 271; 333; 364). Quelques citations y ont échappé (Athanase, p. 40s; Claudel, p. 372; 395; Franzelin Card., p. 157, y manque la référence; Hurter F., p. 12s; Nicétas de Rémésiana, p. 230s, dont les titres au Te Deum demeurent incertains; Nicolas I, p. 252; Pie XI, p. 320; Pie XII, p. 134s; 316; Prat, p. 48; Quesnel, p. 245). Zimara

Schubert, Kurt: *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. 144 S., Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1958.

An zusammenfassenden Darstellungen über die Funde von Qumran vom Typ der «haute vulgarisation» fehlt es nicht. Verschiedene Mitglieder des mit der Bearbeitung der Handschriften-Fragmente betrauten Stabes, die deswegen mehr wissen als andere, haben ihre Synthesen vorgelegt (Allegro, Cross, Milik). Wenn auch nicht von einem solchen, so ist die vorliegende Gesamtdarstellung doch interessant und willkommen, weil von einem an der Verarbeitung des Materials führend beteiligten Fachmann, und daher persönlich. Ihre Stärke liegt in der Darstellung der Lehren und Institutionen der Gemeinde von Qumran, ihrer Beziehung zu Christentum und Rabbinismus. Es kommen zur Sprache: Die Entstehung des Christentums und die Qumrantexte: 1. ... und Johannes der Täufer; 2. Der Jesus der Evangelientradition im Lichte der Qumrantexte, a) die allgemeine Endzeiterwartung, b) die Botschaft der Engel an die Hirten von Bethlehem, c) die Armen im Geist, d) der Messias Sohn und Herr Davids, e) Heilung durch Handauflegung, f) das Abendmahl, g) Nächstenliebe und Feindeshaß, h) wichtige Unterschiede; 3. die Jerusalemer Urgemeinde und die Qumrantexte; 4. Das Verhältnis zu Johev und Johbriefen; 5. Paulus und die Qumrantexte; 6. Hebrbrief und die Qumrantexte ... — In der Annahme von Parallelen und Zusammenhängen ist Schubert im allgemeinen optimistischer als etwa Millar Burrows in seinem Werk «More Light on the Dead Sea Scrolls», 1958. Bei dem Hinweis auf die Verwendung von Is 40, 3 beim Täufer und bei den Qumranleuten hätte auf den Interpretationsunterschied «Stimme des Rufenden in der Wüste» — «In der Wüste bereitet ...» hingewiesen werden dürfen. Aus den Ausführungen S. 108/9 gewinnt man den Eindruck, als ob die Gemeinde von Qumran das

«Reich Gottes» erwartete. M. W. ist dieser Terminus zwar im Rabbinismus, nicht aber in den Qumrantexten vorderhand bezeugt. NB. S. 71 unten lies: Wahrscheinlichkeits-konjekturen, statt: -konjunkturen. Georg Schelbert

Levie, Jean: *La Bible Parole Humaine et Message de Dieu.* XI + 355 S., Desclée de Brouwer, Paris-Louvain, 1958.

Dieser erste Band der biblischen Abteilung der Reihe «Museum Lessianum» sammelt verschiedene Aufsätze des Exegeseprofessors am Jesuiten-Scholastikat zu Löwen, die hauptsächlich in der Zeitschrift «Nouvelle Revue Théologique», auch «Recherchers de Science Religieuse» erschienen waren. Sie geben im ersten Teil einen reich dokumentierten, umfassenden Überblick über die katholische und nicht-katholische Exegese der letzten 100 Jahre mit ihren Problemen und Positionen, Schwierigkeiten und Fortschritten. Der entscheidende Markstein in der Geschichte der katholischen Exegese, die Enzyklika Pius' XII. «Divino afflante Spiritu» wird ausgiebig kommentiert. Auch die folgenden Verlautbarungen bis zur Erklärung der Sekretäre der Bibelkommission zur Neuausgabe des Enchiridion Biblicum sind angeführt und kommentiert, so daß der Überblick in einen optimistischen Ausblick in eine weiter freiheitliche Atmosphäre ausgeht. Man spricht dabei ein Gebet, es möchten nicht gegenteilige Tendenzen die Oberhand gewinnen, wie es fast den Anschein macht. Der zweite Teil ist, ausgehend vom gott-menschlichen Charakter der Schrift, eine Art Hermeneutik. Es wird besonders deutlich und eindrücklich der menschliche Charakter der Bibel ins Auge gefaßt und vorgeführt. Sonst besteht ja immer die Gefahr, daß von Prinzipien her ein Bild der Schrift konstruiert wird, das mit ihrem wirklichen Gesicht nicht übereinstimmt. In ihrem göttlichen Charakter wird ihre Einheit, ihr progressiver Aufstieg zum vollen Licht begründet. Doch auch hier wird im dritten Kapitel des zweiten Teiles «Kritische Exegese und theologische Deutung» der gott-*menschliche* Charakter auch dieser Einheit und Progression betont. Wir sind dankbar, alle diese Artikel, besonders die des zweiten Teiles, die wir schon in den betreffenden Zeitschriften würdigen und empfehlen konnten, gesammelt zur Verfügung zu haben und wünschen ihnen weiteste Verbreitung bei Katecheten und auch Theologieprofessoren, nicht nur bei «gewöhnlichen» Christen. Georg Schelbert

Bergmann, Paul: *Katholische Schulbibel,* bearbeitet von ..., herausgegeben von Otto Karrer. Bilder von Gebhard Fugel. 349 S., Verlag Ars Sacra Josef Müller, München, 1958.

Neuherausgabe und Neubearbeitung von Schulbibeln sind zur Zeit alles andere als eine Seltenheit. Stand der Exegese wie der Katechetik fordern offensichtlich Reformen. Die Mission wird gewiß diese Bemühungen mit großem Interesse verfolgen müssen, um für ihre Verkündigung der Botschaft zu lernen. Es sind auch in den letzten Jahren immer wieder grundsätzliche Erörterungen zur Gestalt der Schulbibel veröffentlicht worden (vgl. etwa «Zur Gestalt einer künftigen Schulbibel von Dr. Bruno Dreher [Tübinger Theologische Quartalschrift 1957, S. 442—472; 1958, S. 78—94, 184—206]). Eine eingehende Würdigung der Neuauflage der Bergmann'schen Schulbibel von 1927, die nach J. Fischer (Lexikon für Theologie und Kirche, Bibelunterricht, II. Bd., S. 412, 1958) «beachtliche theologisch-heilsgeschichtliche und methodisch-didaktische Gestaltungsprinzipien» aufwies, hätte alle modernen Postulate auf sie anzuwenden. Die Angaben über die angebrachten Veränderungen in der Anzeige des Verlages stimmen aber nachdenklich. Es ist da von kleinen Textergänzungen die Rede, von Erweiterungen des Psalmenteiles (nach Guardini-Übersetzung), von Otto Karrer's Übersetzung des NT, und vom Hinzukommen einer Anzahl weiterer Bilder von Professor Fugel, einem Personenregister zum AT und einem «Kleinen Lexikon zur Heiligen Schrift». Abgesehen davon ist also die Schulbibel auf dem Stand von 1927 stehengeblieben! Das wird wohl kaum Ideal des Herausgebers, sondern eher einfach sein Auftrag gewesen sein. Tatsächlich ist weder in Texttreue, noch Textwahl, noch Herausstellung der heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und des Fortschrittes der Offenbarung und Verwertung sicherer moderner geschichtlicher und kritischer Erkenntnisse über das 1927 Fortschrittliche hinausgegangen. Symptomatisch ist die Anmerkung zu den Tagen des Schöpfungsberichtes Gen 1: «Tag heißt hier: Zeitraum» (S. 7). Es ist alles zu sehr naturwissenschaftlichem, prähistorischem und histori-

schem Konkordismus verhaftet — alles Stand 1927. Man hätte sich eine durchgreifendere Erneuerung gewünscht. Die Fugelbilder werden viele schätzen. Die Heilig-Land-Bilder am Ende lassen zum Teil an Klarheit zu wünschen übrig. Das Lexikon hätte doch wohl noch etwas mehr geschichtliche Kenntnisse vermitteln dürfen (Bethzata kann natürlich so geschrieben nicht «Haus der Barmherzigkeit» heißen, sondern nur wenn Bethesda [Ausfall der Aussprache des Gutturals chet] gelesen wird). Rühmenswert ist, wie bei allen Ars Sacra Büchern, die gediegene Ausstattung. Georg Schelbert

Hornef, Josef: *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* 191 S. Seelsorgerverlag Herder, Wien 1959.

Das kleine Buch gibt eine zusammenfassende Schau der Probleme und Gestaltungsmöglichkeiten, die mit der möglichen Erneuerung des Diakonates gegeben sind. — Ausführlich und offen werden folgende Hauptgedanken vorgetragen: Der Mangel an Priestern, der rechtmäßige Wunsch vieler apostolisch tätiger Laien, die Sorge um ein wacheres Kirchenbewußtsein und um größere Volksnähe des Klerikerstandes, die zeugnishafte Darstellung geheiligten Ehelebens von Männern der Kirche — nicht zuletzt die reichen Erfahrungen der getrennten Glaubensbrüder in dieser Frage —, all das ruft einer baldigen Erneuerung des Diakonates auch in der katholischen Kirche. — Die Hauptaufgaben des kath. Diakons wären: *Liturgische* Hilfe (Tauf- und Kommunionspendung, Eheassistenz, Begräbnishilfe, Leitung des priesterlosen Gottesdienstes, Wortverkündigung und Assistenz bei der Opferliturgie); *katechetische* Hilfe (in Schule, in Vereinen, auf Außenposten); *karitative* Hilfe (als kirchlich Beauftragter in der Armen-, Anstalts- und allgemeinen Fürsorge). — Die Ausbildung erfordert die Maturität, eine Berufslehre und — wenigstens für den hauptamtlichen Diakon — einen dreijährigen Kurs im eigenen Diakonatsseminar. — Im Ganzen überzeugt die Schrift. Beglückend ist es, daß ein Laie mit solcher Umsicht, innerer Anteilnahme und mit reifem ökumenischen und missionarischen Geist ein Anliegen der Kirche vorbringt. Möge der Herr seinen Beauftragten das Richtige geben! L. Schelbert

Winninger, Paul: *Vers un Renouveau du Diaconat*, 214 pp. Desclées de Brouwer, Bruges 1958.

Dans le travail présent «il s'agit d'un dossier, et plus spécialement du dossier allemand du diaconat» (Intr. p. 14). Son but spécial est «de rapporter les témoignages sans y introduire des appréciations personnelles. La conclusion seule s'écarte de cette règle» (ibid.). Le livre nous donne une vive impression du mouvement diaconal en Allemagne. Par une brève esquisse de la situation pastorale (y compris les expériences durant le 3e Reich et la guerre mondiale), l'auteur nous montre que ce mouvement en est la conséquence naturelle; tout à fait conforme à la mentalité des chrétiens allemands, surtout du ‚Laienseminar für Katechetik und Seelsorgshilfe' à Bonn et autour des ‚Séminaires de la Caritas'. Dans ce mouvement le diacre est pris comme chrétien «parmi le peuple dont il est le serviteur ...; le mariage sera son état normal» (41); «son office principal ... (sera) de fortifier, répandre et approfondir l'esprit de charité chrétienne ... et d'exécuter les œuvres» (40): «les uns catéchistes et ‚lecteurs', les autres plutôt ‚acolythes' dans les fonctions liturgiques, les autres employés dans la ‚diaconie' proprement dite: œuvres charitables et services d'administrations ecclésiastiques» (130). Un petit chapitre nous donne un compte rendu «d'idées et de réalisations analogues chez les protestants d'Allemagne» (49). On est bien étonné d'y trouver les mêmes tendances vives est parfois déjà réalisées. — Les trois exposés suivants et bien intéressants nous donne les idées de M. Jos. Hornef, de M. Karl Böhmerlé et de M. l'abbé Schamoni. — Les perspectives missionnaires sont traitées explicitement par le R. P. J. Hofinger SJ, qui tient une position distinguée et plutôt réservée. Il lui semble «que les conditions d'une première réalisation soient plus favorable en Europe» (114) qu'aux missions. — Les problèmes théologiques sont mis en scène par le R. P. Karl Rahner, soutenu par son confrère le R. P. K. Brockmüller et le fameux professeur F. X. Arnold. — La conclusion — elle ne comprend pas moins de 51 pages — est un resumé bien élaboré de tout le problème, souhaitant une réalisation renouvelée de cet «ordre hiérarchique institué par le Christ ... en notre époque de nouvelle expansion missionnaire» (178). — L'appendice enfin

contient les textes du Concile de Trente se rapportants aux ordres inférieurs à la prêtrise, suivi d'un commentaire du R. P. Walter Croce SJ. A la fin du travail, on trouve une bibliographie assez riche. — Nous pensons que se livre plein d'esprit missionnaire et de sollicitude pour les besoins de l'Eglise d'aujourd'hui mérite une vive recommendation. L. Schelbert SMB

Gabriel, P. a. S. Maria Magdalena O. C. D.: *Geheimnis der Gottesfreundschaft.* Betrachtungen über das innere Leben für alle Tage des Jahres. Bd. I, Vom ersten Sonntag im Advent bis zum Karsamstag. XIX, 498 S.; Bd. II, Vom Ostersonntag bis zum 9. Sonntag nach Pfingsten. IX, 431 S.; Bd. III, Vom 10. bis letzten Sonntag nach Pfingsten. 442 S. Verlag Herder, Freiburg i. B., 1957/58.

Missionarisches Arbeiten ist heute mehr denn je der Gefahr der Veräußerlichung und eines mechanisierten Aktivismus ausgesetzt. Vorliegende Sammlung von Betrachtungen und Lesungen eines durch und durch apostolisch ausgerichteten Karmeliters aus der missionarisch so aktiven flämischen Provinz seines Ordens († 1953) sucht dieser Gefahr zu begegnen. Der im geistlichen Leben erfahrene Verfasser schöpft stets aus den reinen Quellen der Hl. Schrift und Liturgie, die aber durch die reichen Schätze und Erfahrungen karmelitischer Tradition immer neu verlebendigt werden. Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, Theresia vom Kinde Jesu und andere geistliche Lehrer seines Ordens bieten sich fast täglich als sichere Führer zu einem gesunden innerlichen Leben an, das in der innigsten Vereinigung mit Gott und damit in der Liebe zu ihm und zum Nächsten gipfelt. Beckmann

Pio de Mondreganes, O.F.M.Cap.: *Seguidme.* Vocaciones misioneras. 169 pp. Centro de Propaganda, Cervantes 40, Madrid 1958.

Vor einem Jahr ist vom gleichen Verfasser ein Buch erschienen über den Missionar in seiner Tätigkeit (NZM 1958, 65 f.). Jetzt folgt das gedanklich vorauszugehende Bändchen über die Berufung und Vorbereitung des Missionars. Sehr gut stellt P. Pio die Bedeutung nicht nur der Eltern, sondern auch der Pfarrei für die Weckung von Missionsberufen dar (84—86) und sagt, daß in Spanien der 3. Dezember als Tag für Missionsberufe gehalten werde. Er untersucht auch die Frage, ob der Ruf zum Priester- und Missionsberuf unter Sünde verpflichte, ob im Priesterberuf auch schon der Missionsberuf enthalten sei, oder ob es eine eigene Berufung voraussetze. Er fordert für den jungen Missionar auch eine gewisse Kenntnis von Radio, Kino, Television, um diese Mittel — allerdings durch Einsatz von Laien — in den Dienst der missionarischen Verkündigung zu stellen (151 f.). Sehr betont er auch die missionswissenschaftliche Ausbildung der Missionare (152—160), wobei er, wie schon mehrmals an andern Orten, wiederum wünscht, daß gewisse missionswissenschaftliche Vorlesungen für alle Priesteramtskandidaten als obligatorisch erklärt würden (158). P. Walbert Bühlmann

Myklebust, Olav Guttorm: *The Study of Missions in Theological Education.* Volume two 1910—1950, 414 pp. Egede Instituttet, Oslo, 1957.

Auch der zweite Band dieser groß angelegten Untersuchung über die Entwicklung und Lage der protestantischen Missionswissenschaft (= MW — vergl. die ausführliche Besprechung des ersten Bandes von *Pierre Lefebvre CICM* in NZM 1956, 146—149) vermittelt eine Fülle neuer Erkenntnisse. Den Auftakt für die neueste Entwicklung bot die internationale Missionskonferenz von Edinburgh 1910, welche mit größtem Nachdruck die Bedeutung der MW für die Förderung der heimatlichen Basis hervorhob. Der Ruf von Edinburgh wurde vor allem in den Vereinigten Staaten Nordamerikas beherzigt und mit jugendlichem Elan in die Tat umgesetzt. Bereits nach 20 Jahren, d. h. um 1930, wurde in 60 von 68 theologischen Lehranstalten der Staaten in dieser oder jener Form MW doziert. Bedeutende Forschungszentren mit wohl ausgestatteten Bibliotheken entstanden an verschiedenen Orten. (Erwähnt sei vor allem die Missionary Research Library

in New York und die Day Historical Library of Foreign Missions der Yale Universität.) Von 1932 bis 1945 trafen sich die Dozenten der MW auf 37 Fachkonferenzen. Der innere und äußere Ausbau der MW ging aber bis in die neueste Zeit weiter, so daß für 1950 festgestellt werden kann, daß an 77 theologischen Lehranstalten (Universitäten und Universitätskollegien) MW doziert wird, und zwar im Gegensatz zu all den Gepflogenheiten des Kontinentes in 66 derselben als Pflicht- und Examenfach, nicht etwa für künftige Missionare, sondern für die Pastoren der Heimatseelsorge. Von den Dozenten der MW sind 36 Spezialisten, während an den meisten Lehranstalten die missionswissenschaftlichen Fächer von Professoren der Kirchengeschichte, Bibelwissenschaft und praktische Theologie gegeben werden. Die praktisch denkenden Amerikaner haben sich mit dieser Förderung der MW nicht verrechnet, stellen doch die Vereinigten Staaten heute rund die Hälfte des protestantischen Missionspersonal und ⅔ aller benötigten finanziellen Mittel. Als Gründe für den außergewöhnlichen Aufschwung der MW in den Vereinigten Staaten nennt der Verfasser vorab: das Erwachen der amerikanischen Kirche zu missionarischem Denken, die ökumenische Bewegung, Aufschwung der Religionswissenschaft, die gerade in den USA ein wertvoller Stimulus für die MW wurde, und nicht zuletzt die konkret praktische Bedeutung der MW, die auf dem Kontinent eher ein Hemmschuh der Entwicklung wurde. Während sich in den Vereinigten Staaten dieser überraschende Aufschwung vollzog, geriet auf dem Kontinent die MW ins Hintertreffen. Mit ebenso großer Gründlichkeit wie die Entwicklung der MW in Amerika behandelt der Verfasser auch jene in den verschiedenen europäischen Staaten (anhangsweise auch für Kanada, Australien, Neuseeland und Südafrika). Während England den ersten und einzigen Lehrstuhl für MW in Edinburgh einbüßte, konnte Deutschland die Universitätslehrstellen vermehren und nach 1945 wieder auf neun erhöhen. Die übrigen Länder zeigen teils sorgfältige und in der Öffentlichkeit anerkannte Pflege der MW (in Holland z. B. vier Lehrstühle), teils erste Bemühungen darum und erste Erfolge (wie die Schweiz oder die skandinavischen Länder). In einem wohl abgewogenen Schlußkapitel versucht der Verfasser eine Charakteristik der verschiedenen Haltungen und Strömungen innerhalb der protestantischen MW zu bieten. Danach erstrebt die kontinentale MW durch gründliche Einzelarbeit der MW einen ebenbürtigen Platz innerhalb der theologischen Fakultäten zu sichern. Die Engländer, vorab durch das missionswissenschaftliche Zentrum, das Selly Oak College in Birmingham, suchen zum Teil mit gutem Erfolg, alle theologischen Lehranstalten und alle theologischen Einzelfächer missionarisch zu durchdringen und zu beleben, während Amerika bewußt in erster Linie eine breite Wirkung innerhalb der Heimatkirche erzielen will und wohl auch, wie selten irgendwo, erzielt hat. Für einen katholischen Leser ist es auffallend und gleichzeitig beschämend, daß MW als Lehrgegenstand für künftige Missionare in allen protestantischen Ländern zu den Selbstverständlichkeiten gehört. Im ganzen Buch wird zwar hie und da auf diese Ausbildung hingewiesen, aber dem Titel des Buches entsprechend wird das Hauptgewicht doch auf die Bedeutung und Stellung der MW für die allgemeine theologische Bildung gelegt. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das gleichzeitig einen wertvollen Überblick über die neueste protestantische Missionsliteratur bietet, das Verzeichnis der Hunderte von Studienprogrammen und Vorlesungsverzeichnissen etc. und nicht zuletzt die Liste der Briefe, die den Verfasser bei unklaren Einzelfällen führten, zeigen deutlich, daß sich der Verfasser die Arbeit nicht leicht gemacht hat. Er hat durch seinen immensen Fleiß aber auch der MW, sowohl der protestantischen wie auch der katholischen, ein Werk geschenkt, das ungemein reich an Anregungen und Erkenntnissen ist, und für uns Katholiken vor allem ein Leitfaden gründlicher Gewissenserforschung sein sollte, der nicht leichtfertig zurückgewiesen werden darf. Beckmann

Metodio da Nembro, O.F.M.Cap.: *I Cappuccini nel Brasile.* Missione Custodia del Maranhão, 1892—1956. XXIV + 511 pp. Milano, 1957, Centro Studi Cappuccini Lombardi.

Das Werk über die neueren und neuesten Missionen der italienischen Kapuziner in Brasilien ist groß angelegt und geht bis in die kleinsten Einzelheiten. Das Verzeichnis der Archivalien umfaßt 8 Seiten, jenes der Literatur weitere 4 Seiten. P. Metodio ist gegenwärtig auch Dozent am Collegio di Propaganda Fede in Rom. Zur Vorgeschichte bemerkt der Verfasser, daß zunächst französische Kapuziner in Brasilien waren, die

dann von den Portugiesen vertrieben wurden. Die Holländer gestatteten Niederlassungen des Ordens in Pernambuco; dort hatten die bretonischen Kapuziner 1642—1702 Indianer-Reduktionen. 1662 erhielten sie von Rom die Erlaubnis, auch Einheimische in den Orden aufzunehmen. Von 1705—1822 wirkten italienische Mitglieder des Ordens dortselbst. 1823 wurde versucht, die Kapuziner zu vertreiben. Aber es gelang nur die Ausweisung der Jesuiten; die Kapuziner waren die einzigen Ordensleute, denen die Wirksamkeit weiterhin gestattet wurde. 1840 bis 1893 wirkten 250 Missionare. Nun wurde die ganze Mission neu organisiert: sie untersteht nicht mehr direkt der Propagandakongregation, sondern wird von den Provinzen aus geleitet. Die Weiterentwicklung der Mission wird geschildert, jeweils gegliedert nach denWirkungszeiten der einzelnen Ordensobern. Die Darstellung umfaßt auch die geringsten Details. Jeweils wird die Missionsmethode betont. Als Grundlage dienen chronikalische Aufzeichnungen. Kolonistenseelsorge steht neben Indianermission, Brasilianer werden dem Orden angegliedert, helfende Schwestern finden sich, Seelsorge der Aussätzigen und ihre Betreuung, Statistiken, ärztliche Fürsorge, Visitationen, Übernahme von Gymnasien, Einrichtung von Drukkereien; es gibt sogar Mädchengymnasien und eine katholische Universität. Materialismus, Kommunismus, Spiritismus sind zu bekämpfen, der Einfluß protestantischer Missionen gefährdet da und dort die Tätigkeit der Kapuziner. — Ein reichhaltiges Werk, durchaus auf besten Quellen fundiert. Der Verfasser und die Mailänder Herausgeber verdienen vollste Hochachtung und den Dank aller, die sich für die brasilianische Mission interessieren.

Kilger

Löwenstein, Felix zu, S. J.: *Christliche Bilder in altindischer Malerei.* (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westfalen, Heft 8.) 42 S., 68 ein- und mehrfarbige Abbildungen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W., 1958.

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zum Studium des europäischen Einflusses auf die indische Mogulminiaturmalerei und zwar besonders auf die christlichen Bilder, die so häufig in dieser Malerei vorkommen. Das Material sammelte der Autor während einer Reise, die ihn durch ganz Nordindien, Rajputana und Teile von Mittelindien führte und die anläßlich des Ausbruches des zweiten Weltkrieges unterbrochen wurde. Die Herausgabe dieser Studie wurde von den ungünstigen Verhältnissen der Nachkriegszeit verzögert, was wohl auch der Grund dafür sein mag, daß der Autor die neuere Literatur nicht benützen konnte. — Bekanntlich waren es Jesuitenmissionare, wie auch holländische und englische Kaufleute, die europäische Gemälde, Stiche und Drucke ins Mogulreich einführten. Anhand der vielen Abbildungen zeigt der Autor, wie diese europäischen Vorlagen von indischen Malern kopiert oder assimiliert wurden. Darin liegt gerade der Hauptwert seines Buches, denn eine detaillierte Vergleichung beider Kunstrichtungen war bis heute noch nicht vorgenommen worden. Die Publikation dieser Studie bedeutet einen Gewinn für die Kunst- und Missionsgeschichte. — Doch haben wir an diesem interessanten Buche etwas auszusetzen. Das Bilderverbot des Korans (S. 5) darf man als einen populären Irrtum betrachten. Die erste Gesandtschaft der Jesuiten verblieb nicht zwei, sondern drei Jahre am Mogulhofe (S. 11). Es gab wenigstens einen christlichen Maler im Mogulreiche, nämlich Paulo Zaman (S. 12). Die Behauptung: «Maclagan veröffentlicht in seinem ‚The Jesuits and the Great Mogul' das Bild von einem lächerlichen dicken Mann, der ein Lamm über seinen Schultern trägt, und bezeichnet es als ‚Der Gute Hirt'. Darin folgt er anderen Autoren. Aber mit Recht ist er selbst skeptisch hinsichtlich der Richtigkeit der Bezeichnung» (S. 36), ist wohl übertrieben, weil Maclagan eben schreibt, daß der gute Hirt «a dignified figure» ist und «quite possibly ... an emblem of Christ» S. 254). Einige Druckfehler sind störend: S. 9: Haras statt Heras; S. 10: Tanhid-i-Ilahi statt Tauhid-i-Ilahi; S. 24: Haserat Issa statt Hazrat 'Isa und Haserat Moses statt Hazrat Musa; und S. 34: Majun statt Majnun.

P. Arnulf Camps OFM

Coutinho, Fortunato: *Le régime paroissial des Diocèses de rite latin de l'Inde* des origines (XVI[e] siècle) à nos jours. 305 pp. Publications Universitaires de Louvain, Louvain — Editions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958.

Ein goanesischer Priester der Erzdiözese Bangalore behandelt in dieser Löwener Magister-Arbeit ein Thema, das unseres Wissens noch nie behandelt wurde und doch von größtem Interesse für die Missionsgeschichte ist: das Werden und die Organisation der Pfarreien, ihr Unterhalt und ihre seelsorgliche Betreuung und zwar in den alt-portugiesischen Besitzungen (mit der Beschränkung auf Goa) und in den Gebieten der Propaganda, d. h. im übrigen Indien. Die beiden Teile werden getrennt behandelt. Zuerst wird der geschichtliche Raum abgesteckt: das Werden des Padroado und das Sich-Festsetzen der Propaganda im Innern des Landes. Sodann kommt die Gründung der Pfarreien zur Sprache, bzw. der Missionsstationen und Quasi-Pfarreien, ferner die rechtliche Stellung dieser Gemeinden, bzw. Pfarreien und ihrer Seelsorger und schließlich wird in gründlicher Einzeluntersuchung der Unterhalt von Kirchen und Geistlichen behandelt. Die verschiedenartige Entwicklung wird jeweils von den Anfängen bis in die Gegenwart ausgeführt. Der Verfasser stützt sich auf gedruckte und ungedruckte Quellen und hat auch die vielsprachige Literatur weitgehend herangezogen (bei Behandlung des Bischofs Duarte Nunez OP [S. 47] hätte auch der Aufsatz von P. Benno Biermann OP in der NZM 1953, 81—90, erwähnt werden dürfen, und die Partien über die Karmeliter-Missionen [S. 168 ff.] hätten durch die Benutzung der grundlegenden Werke des P. Ambrosius von der hl. Theresia [Vgl. NZM 1945, 229—233] nur gewinnen können). — Das Urteil des Verfassers ist durchwegs zurückhaltend, abgewogen und gerecht, was gerade bei Behandlung des Padroado wohltuend auffällt. Und wenn auch da und dort die Missionen der Propaganda in nicht allzu günstigem Licht erscheinen, so dürfte die Darstellung doch der Wahrheit entsprechen, soweit sie sich in den benutzten Quellen widerspiegelt. Das gilt besonders für die beiden Schlußfolgerungen, die sich am Ende der Arbeit geradezu aufdrängen. In Goa wurde von Anfang an die Erziehung und Bildung eines einheimischen Klerus, speziell für die vielen Pfarreien, als etwas Selbstverständliches angesehen und durch alle Jahrhunderte gepflegt, wobei überzählige Priester, d. h. solche, die in Goa selbst keine Wirkungsmöglichkeit fanden, in den Gebieten der Propaganda stets willkommene Helfer waren (ihrer rechtlichen Stellung wird denn auch vom Verfasser besondere Aufmerksamkeit geschenkt). Dann fällt die Tatsache auf, daß sich die Portugiesen von Anfang an für die Dotierung der Pfarreien und die Besoldung der Geistlichen geschickt den bestehenden sozialen Verhältnissen anpaßten, so daß die Auslagen für Kirchen und Kultus, für Pfarrer und Helfer durchwegs auf die eine oder andere Art von den Gläubigen selbst getragen wurden (der Nachweis, daß das Padroado — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nichts direkt zu den genannten Aufwendungen beitrug, ist besonders wertvoll, weil die Auffassung weit verbreitet ist, als ob die portugiesische Staatskasse einfach alle Unkosten getragen habe). Umgekehrt wurde in den Gebieten der Propaganda von Anfang an bis in die Gegenwart hinein der Unterhalt für Missionare und Kirchen von außergemeindlichen Faktoren getragen, speziell durch die Gaben der Gläubigen außerhalb Indiens. In Verbindung mit der Darlegung des kirchlichen Güterrechtes in Goa und in den Propagandagebieten fällt auch auf, wie stark die Laien in den goanesischen Pfarreien mit der Verwaltung von Kirchengut (zumal der zahlreichen Bruderschaften) von Anfang an betraut waren, während in den Propagandagebieten ein Mitspracherecht der Laien stets auf entschiedenen Widerstand stieß. Alles in allem haben wir es hier mit einer Arbeit zu tun, die, obwohl in streng wissenschaftlichen, historischen und rechtlichen Bahnen verlaufend, doch eine außerordentliche Gegenwartsnähe ausstrahlt, denn gerade die angeführten Fragen sind nicht nur für Indien, sondern für fast alle Missionen das schwere Kreuz der Missionsleitung. Beckmann

Keegan, P. G. J. y Tormo Sanz, L.: *Experiencia Misionera en la Florida* (Siglos XVI y XVII). 404 pp. (Bibliotheca Missionalia Hispanica Serie B VII.) Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid 1957.

Über die Autorschaft des Buches schreibt in einem Geleitwort Prof. Manuel Ballesteros-Gaibrois von der Universität Madrid, daß die Arbeit eine Dissertation P. Keegans

sei, wozu Prof. Tormo Sanz weitgehend das Material zur Verfügung stellte und auch sonst ratend und wegleitend zur Seite stand. Das Buch hebt sich wesentlich ab von früheren Darstellungen der Missionsarbeit in Florida, schon deshalb, weil nicht nur die mißglückten Missionsversuche des 16. Jahrhunderts, sondern auch die erfolgreiche Arbeit der Franziskaner im 17. Jahrhundert eingehend behandelt werden. In 13 Kapiteln werden behandelt: Land und Leute - Entdeckung und Eroberung - erste Missionsversuche der Franziskaner und Dominikaner im 16. Jahrhundert - die Jesuiten in Florida (wobei die Monumenta Antiquae Floridae systematisch ausgewertet werden) - die Missionsarbeit der Franziskaner, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder einsetzt und dann im 17. Jahrhundert herrliche Früchte zeitigt - die Missionsmethode - Früchte. Die letzten drei Kapitel über die Missionsmethode und die Erfolge sind die aufschlußreichsten des ganzen Buches, zeigen sie doch, wie die Franziskaner sich zunächst durch Sprachstudium, dann durch das Studium der Sitten und Gebräuche der Indianer auf ihre Arbeit vorbereiteten und sich dann durch planvolles Vorgehen um eine wahre Akkulturation bemühten. Die Bibliographie ist sehr umfangreich. Es werden viele Arbeiten aufgeführt, die in entlegenen und unbekannten amerikanischen Zeitschriften erschienen sind. Freilich wird nur ein kleiner Prozentsatz der in der Bibliographie aufgeführten Literatur tatsächlich auch in der Arbeit verwertet und zitiert. Das soll kein Vorwurf, sondern nur ein Hinweis dafür sein, wie schwer es ist, an solche in Lokalzeitschriften erschienene Literatur heranzukommen. Der Verfasser beschränkt sich weitgehend auf einige bedeutende Fundamentalwerke, wobei das 450 Seiten umfassende Manuskript eines Epos in Versform des P. Escobedo OFM, La Florida, einen bedeutenden Raum einnimmt (vgl. Fidel de Lejarza, Rasgos autobiográficos del P. Escobedo en su poema «La Florida», in Revista de Indias I, 1940, No. 2, 35—69). Dieses Epos, in dem der Verfasser Land und Leute, Sitten und Gebräuche, Missionsgeschichte und Missionsmethode dichterisch darstellt, dürfte in der Missionsliteratur einzig dastehen. — Die vorliegende Arbeit bildet eine wertvolle abgerundete Gesamtdarstellung der Missionsarbeit in Florida.

Specker

Nguyen Huu Trong: Le clergé national dans la fondation de l'Eglise au Viet-Nam. *Les origines du clergé vietnamien.* 286 pp. Section historique. Groupe Littéraire TINH-VIET. 232/19 Duong Hiên-Vuong. Saigon 1959.

C'est à bon droit que M. l'abbé Nguyen Huu Trong a voulu commémorer le Tricentenaire des premiers Vicariats apostoliques, ainsi que le Congrès Marial National du Viêt-Nam, en rappelant, à la suite de Mgr Chappoulie, que la Providence lui a fait «l'honneur insigne d'ouvrir l'ère des missions modernes par la promotion d'un clergé autochtone nombreux et solide.» Les ouvrages imprimés ont facilité la tâche de l'auteur (cf. Bibliographie p. 273—281), mais il reste, dans les dépôts d'Archives, un grand nombre de documents inédits qui l'auraient amené à préciser et approfondir beaucoup de ses points de vue. Sans doute, le centenaire du P. Alexandre de Rhodes, qu'on célèbrera l'année prochaine (1960), en donnera-t-il l'occasion. Henri Bernard-Maitre S.J.

Müller, Karl SVD: *Geschichte der katholischen Kirche in Togo.* Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg Nr. 4. pp. 573. Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen, Rhld. 1958.

Diese gründliche Arbeit, die aus Briefen, Reiseberichten, Pfarrarchiven usw. schöpft, schildert anschaulich und lebendig die sehr wechselreiche Geschichte der katholischen Kirche in Togo. Die eigentliche Missionsarbeit in diesem Gebiet begann erst 1892, als Deutsch-Togo der Missionskongregation von Steyl anvertraut wurde. Vorher wirkten an der Guineaküste nur einzelne Missionare, so der erste Martyrer Togos, P. Moran SMA, der 1884 vergiftet wurde. Erstaunend rasch gelang es den Patres von Steyl trotz großer Hindernisse eine blühende Mission aufzubauen, die aber durch die Ereignisse des ersten Weltkrieges und den Wechsel der Kolonialherren der völligen Vernichtung nahe kam. Dank der Arbeit der Lyoner Missionare, die 1921 das Gebiet übernahmen, konnte die Mission gehalten und nach und nach weiter ausgebaut werden, so daß 1956 die Erz-

diözese Lome mit dem Suffraganbistum Sokode errichtet werden konnte. — Mag es auch scheinen, als würde hier nur die kurze Missionsgeschichte eines kleinen Gebietes dargestellt, so erhält doch dieses Werk seinen besonderen Wert durch die Mannigfaltigkeit der Probleme der praktischen Missionsarbeit, die darin aufgewiesen und deren Lösungsversuche angegeben werden. Verhältnis von Kolonialmacht und Mission, Fragen der Schulen, der Lehrer- und Katechistenausbildung, Kampf gegen Polygamie und Versuchsehe, Schwierigkeiten zwischen Heimat und Mission, zwischen kirchlichem und regularem Oberen, zwischen Bischof und Schwesternkongregationen, Bedeutung und Vorrang des geistlich-religiösen Lebens der Priester, die Heranbildung des einheimischen Klerus: alle diese Fragen werden ausführlich und mit einer Offenheit behandelt, die auch vor heiklen Fragen nicht ausweicht und Fehllösungen nicht vertuscht. Gerade diese Ehrlichkeit und Objektivität fällt einem wohltuend auf, da auch menschliches Versagen nicht verschwiegen wird. Viele erporbte missionsmethodische Grundsätze sind hier niedergelegt, wie sich auch viele praktische Anregungen für die Missionsarbeit finden. — Eine kurzgefaßte Zeittafel, Statistiken über Priester, Brüder und Schwestern, die in Togo gewirkt haben, über die Stationen und das Wachstum der Mission, sowie ein Personen- und Ortsregister schließen diesen wertvollen Band ab. A. Züger SMB

Thaliath, Jonas T.O.C.D.: *The Synod of Diamper.* (Orientalia Christiana Analecta 152). XX-238 S. Roma 1958.

Die sog. Synode von Diamper ist eine der umstrittenen Kirchenversammlungen der neueren Zeit. Sie wurde im Jahr 1599 in Udayamperur (von den Portugiesen Diamper genannt) im Gebiet des ehemaligen Königreichs Cochin vom Erzbischof von Goa, dem tatkräftigen D. Aleixo de Menezes O.E.S.A. während der Sediskanz von Angamali abgehalten und verfolgte den Zweck, die sog. Thomaschristen, die jahrhundertelang von den Nestorianern ihre Bischöfe erhalten hatten, aber im 16. Jahrhundert mit den katholischen Portugiesen und den unierten Chaldäern Mesopotamiens in Verbindung standen, eindeutig mit Rom zu vereinen. Das Vorhaben gelang zwar dem Erzbischof, aber die Art seines Vorgehens weckte bald bei den Thomaschristen und einigen beteiligten Jesuiten Kritik und Bedenken, die bis heute, besonders auf Seite der Protestanten, nicht verstummten. Tatsächlich waren bei der Einberufung und der Abhaltung der Synode nicht leicht zu nehmende Unregelmäßigkeiten vorgekommen (Weihe durch den Erzbischof von zahlreichen Kandidaten, um seine Partei zu stärken; sehr summarisches Vorgehen bei der Behandlung der Dekrete, nachträgliche Zusätze usw.). Während der Goanese Gregório Magno Antão die Breven Klemens' VIII. an den Erzbischof als rechtsgültige Grundlage betrachtet und abschließend schreibt: «Synodus Diamperitana est legitima et vera ac propria Synodus» (*De Synodi Diamperitanae natura atque decretis,* Goa 1952, S. 141), kommt P. Jonas, die schwachen Punkte der Angelegenheit scharf herausarbeitend, zu einem verschiedenen Urteil, das er, kurz zusammenfassend, so formuliert: «Hence until and unless one produces a document of the Holy See, redeeming the grave and substantial defects of (I) the lack of the authority in the one who convoked it [Meneses], (II) the absence of intention in the one who conducted it [Meneses], (III) the lack of form in the manner of holding it, and (IV) the lack of integrity in the text promulgated, we have to regard the Synod as *invalid*» (S. 156). Die fleißige Studie des P. Jonas, der neue Quellen heranziehen konnte und unsere Kenntnisse über die Thomaschristen (heute Syromalabaren genannt) in willkommener Weise bereichert, verdient alle Anerkennung; ob sie das letzte Wort in dieser Kontroverse ist, wagen wir nicht zu bejahen. Jedenfalls steht noch eine moderne Darstellung der Hauptpersönlichkeit D. Aleixo de Meneses von seiten der Augustiner aus, von der es wesentlich abhängen wird, ob der Erzbischof in seinem gewiß gut gemeinten Vorgehen doch irgendwie zu rechtfertigen ist oder ob er in kirchenrechtlichen Fragen wirklich so unerfahren war. Jedenfalls müßte diese Studie auch tiefer auf die damalige Einstellung der römischen Kirche (nicht nur der Portugiesen) zu den orientalischen Riten eingehen und manche psychologische «Barrieren» zwischen östlicher und westlicher Kirche in die Bewertung mit einbeziehen. Jos. Wicki S. J.

Kawerau, Peter: *Amerika und die orientalischen Kirchen.* Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens. XI/722 S. Arbeiten zur Kirchengeschichte Band 31. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1958.

Wenn auch die Geschichte der protestantischen Missionen im nahen Orient wenigstens in den Grundzügen bekannt ist, so bietet die vorliegende umfangreiche Arbeit doch eine große Menge neuer Erkenntnisse. Eigentliches Neuland beackert der Verfasser u. W. in den ersten drei Kapiteln über das Werden des Gedankens der amerikanischen Weltmission und dessen Rückwirkungen auf das Abendland (bes. England). Die Männer, die in Amerika die Missionsidee theologisch begründeten, waren Jonathan Edwards (1703—1758) und Samuel Hopkins (1721—1803). Die Missionsbegründung trägt ausgesprochen eschatologischen Charakter, wonach um das Jahr 1860 das Millennium, d. h. das allgemeine christliche Weltreich seinen Anfang nehmen sollte. Um dieses Millennium vorzubereiten, mußten vor allem die beiden «antichristlichen» Hauptmächte, das Papsttum und der Islam, vernichtet werden (155). Es ist darum nicht von ungefähr, daß der American Board gerade Westasien als erstes Tätigkeitsfeld auswählte. Die Ideen Edwards' und Hopkins' führten zunächst zu christlichen Erneuerungsbewegungen (Revivals) in Amerika selbst, die dann ähnliche Bewegungen in England und Schottland zur Folge hatten, wo gleich auch die praktische Missionsarbeit in Angriff genommen wurde, während in Amerika die praktische Verwirklichung des Missionsgedankens erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfolgte. Am 29. Juni 1810 wurde der «American Board of Commissioners for foreign Missions», eine interdenominationelle Missionsgesellschaft, gegründet, deren Hauptzentrum das interdenominationelle Missionsseminar von Andover wurde. Schon 1811 wurde an diesem Seminar die «Society of Inquiry on the Subject of Missions», also ein «missionswissenschaftliches Institut» eröffnet. Die Leitung des Missionswesens lag in den Händen des sog. «Prudential Commitee», dessen Seele der Sekretär war. Als solcher hat der äußerst begabte, aber auch diktatorisch-eigenwillige Rufus Anderson durch Jahrzehnte die Missionen des American Board geleitet. Im Herbst 1819 reisten dann die ersten Missionare nach Palästina ab. — Im 4. Kapitel gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über das Wirken der American Board Missionare in Westasien, das sich vor allem auf Palästina, Syrien, Türkei, Armenien und Persien (Bergnestorianer im Gebiete von Urmia) erstreckte. Sprungbrett bildete Malta, wo die englische Bibelgesellschaft bereits eine Druckerei besaß. Das 5. Kapitel geht näher ein auf die Ziele des American Board in Westasien. Die für das freie Evangelium Gewonnenen sollten in ihrem ursprünglichen Kirchenverband verbleiben und als Sauerteig wirken. Da aber die «Bekehrten» bald einmal von ihren Oberhirten exkommuniziert wurden, sahen sich die Missionare genötigt, eigene Gemeinden zu gründen. Im 6. Kapitel wird die Missionsmethode eingehend behandelt. Es kommen zur Behandlung: Sprachstudium, Schriftenverbreitung (es wurden Druckereien errichtet in Beirut, Smyrna und Urmia), religiöse Gespräche, Predigttätigkeit, literarische Arbeiten, Schulwesen, ärztliche Mission und wissenschaftliche Bestrebungen. Das 7. Kapitel gibt einen Überblick über die protestantischen Missionen in Westasien. Äußerst aufschlußreich ist das 8. Kapitel über die «Gegenwirkungen gegen die Tätigkeit des American Board in Westasien». Es verwundert nicht, daß dabei an erster Stelle die römisch-katholische Kirche und die mit Rom unierten orientalischen Kirchen genannt werden. Der Verfasser weist sich dabei auch als guter Kenner der katholischen Orientliteratur aus. Zu den Gegnern des American Board gehörte auch die anglikanische Kirche, die besonders auf Grund ihrer hierarchischen Organisation die Tätigkeit der American Board Missionare nicht billigen konnte. Ein weiteres Kapitel ist der Mission der (amerikanischen) «Protestant Episcopal Church» in Westasien gewidmet. Diese Kirche hatte 1820 eine eigene Missionsgesellschaft gegründet. Deren bedeutendster Repräsentant in Westasien, Horatio Southgate, der spätere Missionsbischof von Konstantinopel (1844—1850) war aus Andover hervorgegangen und wurde der heftigste Gegner des American Board in Westasien, «der bei andern bekämpfte, was er selbst erstrebte» (569). Das letzte Kapitel endlich gibt Rechenschaft über die Arbeit und die Erfolge des American Board im nahen Orient in den Jahren 1819—1850. Der Verfasser läßt dabei nur zeitgenössische Quellen sprechen. Im Vergleich zum personellen und finanziellen Einsatz war der Erfolg äußerst gering und hatte dementsprechende Rückwirkungen auf die Heimatbasis (608). Rufus Anderson,

der im Rufe stand, «mehr von der Mission zu wissen als irgendein anderer lebender Mensch» (626) mußte 1870 gestehen: «Man kann wahrheitsgemäß nicht sagen, daß sich als Folge protestantischer Missionsarbeit eine wesentliche Änderung im Charakter und in den Lebensbedingungen des Volkes im ganzen eingestellt hat» (613). In der Gewissenserforschung über den Mißerfolg werden dann einige auch heute noch gültige Betrachtungen über die Wechselwirkungen zwischen Heimat und Mission angestellt. — Die neun Appendices enthalten u. a. ein Verzeichnis von in Urmia vom American Board gedruckten syrischen Büchern, die Liste der protestantischen Missionare im Orient (1800—1850), Liste der Regenten und Patriarchen, Literaturverzeichnis (mit 717 Nummern!) und ein Register. Das Buch ist von beispielhafter Objektivität und wissenschaftlicher Gründlichkeit. Indem der Verfasser fast ausschließlich die Quellen sprechen läßt, wird auch jede unfruchtbare Polemik, wozu genügend Gelegenheit vorhanden gewesen wäre, vermieden.

Specker

Groves, C. P.: *The planting of Christianity in Africa.* Vol. IV 1914—1954. 390 pp. Lutterworth Press, London 1958.

Mit diesem 4. Band kann der Autor sein Werk über die Einpflanzung des Christentums in Afrika abschließen, ein Werk, das ihn 15 Jahre lang beschäftigte, dessen Vorstudien aber noch weiter zurückreichen. Bisher besaß Afrika keine annähernd so umfangreiche und geschlossene Darstellung seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Christentum. Mit den Worten «Begegnung und Auseinandersetzung» ist schon angedeutet, daß der Autor sich nicht begnügt, die äußern Ereignisse in ihrer Aufeinanderfolge zu zeigen, sondern es geht ihm darum, die innere Verflochtenheit der europäischen (die zwei Weltkriege, die Krise der 30erJahre, die Diktaturen in Europa usw.) und afrikanischen Ereignisse mit der Missionierung sichtbar werden zu lassen und vor allem, das Ringen um die Seele Afrikas aufzudecken. Man könnte das Werk ruhig eine Geschichte der Missionsmethode in Afrika nennen. Wir beschränken uns hier auf den 4. Band, der missionsmethodisch insofern am interessantesten ist, weil er die Schulfrage, die Pressefrage, die sozial-politische Situation in ihrer Auswirkung auf die Mission, die Frage der Kirchendisziplin, der einheimischen Kirche usw. auch in ihrem heutigen Stand zeigt. Manche Ereignisse sind bis 1956, z. T. bis 1957 miteinbezogen. Zu drei verschiedenen Malen hatte die Kirche Aussichten, Afrika zu gewinnen: in den ersten christlichen Jahrhunderten, in der Entdeckungszeit, in den letzten 100 Jahren. Die zwei ersten Versuche haben mit einem völligen Fiasko geendet. Wie wird diese dritte und kürzeste Christianisierungs-Etappe ausgehen? Diese beängstigende Frage stellt sich der Autor im letzten Kapitel, in dem er den guten Ansatzpunkten die drohenden Gefahren gegenüberstellt (Islam, Kommunismus, Materialismus, Rassenkonflikt), aber noch mehr als um diese äußern Gefahren um die innere Reinheit des Christentums besorgt ist und die Überwindung der Polygamie, der Magie und des Sektenwesens als Haupterfordernisse sieht. — Der Verfasser ist Protestant. Ähnlich wie Latourette in seinem siebenbändigen Werk «The history of the expansion of Christianity» umfaßt er «christianity» im weitesten Sinn und legt auch gegenüber der katholischen Mission eine durchaus loyale Haltung an den Tag. Im Vorwort versichert er, sich der «accuracy of statement and fairness of presentation» bemüht zu haben. Wir dürfen als Katholiken bestätigen, daß er das gehalten hat. Selbst die an sich heiklen Fragen der Eroberung Abessiniens durch Italien und der darauf folgenden katholischen Missionierung (138—147) oder der Beschränkung der Schulunterstützung im Kongo auf die «nationalen» Missionsgesellschaften (184) werden einfach in geschichtlicher Sachlichkeit angeführt. Trotz dieser Loyalität ist das Buch doch etwas einseitig. Die afrikanischen Gebiete unter englischer Kontrolle stehen weit mehr im Blickfeld als die andern, und die protestantischen Leistungen bedeutend mehr als die katholischen (vgl. z. B. die Fürsorge für die Aussätzigen [177—179], oder die ärztliche Hilfe allgemein [294—296], oder das Pressewesen [291—294], wo man den Eindruck bekommt, als ob im Kongo nur protestantischerseits etwas getan worden wäre für die gute Presse). Wir möchten das dem Autor nicht als Parteinahme auslegen, sondern es der einseitigen Literatur zuschreiben, die er benützte. Er stützt sich fast ausschließlich auf englische Literatur, ausnahmsweise auf französische, während deutsche Bücher nicht zu existieren scheinen. Nun aber sind gerade die katholischen Missionsbelange weniger in englischen, als in französischen und deutschen Büchern zu suchen.

Seine katholischen Quellen sind einzig Schmidlins ins Englische übersetzte Missionsgeschichte, die etwas veraltete Catholic Encyclopedia, die Berichte der Fides Agentur und vor allem die wirklich guten, aber doch nicht vollständigen Berichterstattungen über katholische Missionen in der protestantischen International Review of Missions. Für ein solches Monumentalwerk hätte man eine etwas vollständigere Literaturbenützung erwartet. Man kann noch auf einige Fehler oder Mängel hinweisen: die Schweizer Kapuziner übernahmen von den Benediktinern nicht die Präfektur Lindi, sondern das Ap. Vikariat Dar-es-Salaam (33); der Ap. Delegat Hinsley residierte nicht in Nyeri, sondern in Mombasa (197). Für diese beiden falschen Angaben stützt sich Groves auf Schmidlin, was sich aber bei Nachprüfung als unberechtigt erweist); die Liste der katholischen afrikanischen Bischöfe bis 1955 ist nicht vollständig und der Bischof von Nyundo in Ruanda heißt nicht Bigumwam, sondern Bigirumwami (320). Doch diese Kleinigkeiten fallen nicht ins Gewicht gegenüber der immensen und guten Arbeit, die auch jedem katholischen Afrikakenner willkommen sein wird. P. Walbert Bühlmann

Bonfils Jean, S. M. A.: *L'Œuvre de Mgr de Marion Brésillac* en faveur du clergé local dans les Missions de l'Inde au XIX^e^ siècle. Pars dissertationis ad Lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum «Angelicum» in Urbe. 84 pp. Lyon 1959.

L'auteur divise sa thèse en trois chapitres: I. L'œuvre de Mgr de Marion Brésillac en faveur du clergé local. Exposé historique; II. L'œuvre de Mgr de Marion Brésillac en faveur du clergé local. Exposé doctrinal; III. Essai de théologie missionnaire d'après Mgr de Marion Brésillac. Il est regrettable que le premier chapitre ait été omis dans cette publication. Il nous aurait permis de mieux comprendre les difficultés auxquelles Mgr de Marion Brésillac, dont les idées sur le clergé local étaient neuves, s'est heurté pendant ses onze ans d'apostolat aux Indes, comme Supérieur du Séminaire de Pondichéry, puis comme Provicaire et enfin comme Vicaire apostolique de Coimbatour. Puisant avec zèle dans ses écrits publiés et inédits, l'auteur s'est efforcé de nous livrer les idées de Mgr de Marion Brésillac sur le clergé et l'épiscopat indigènes; ces idées et ces propositions, si nouvelles et si audacieuses pour l'époque, ont été, pour la plupart, adoptées par les Souverains Pontifes. Mgr de Marion Brésillac nous apparaît comme l'auteur d'une riche doctrine missionnaire, comme un «missiologue» du siècle dernier. Travail minutieux et consciencieux d'un bon fils spirituel, digne hommage, qui commémore le centenaire de la mort de Mgr de Marion Brésillac. Louis Andrès

Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire missionnaire catholique de la Suisse, 1959. 96 S. Selbstverlag SKAMB, Fribourg.

Die Rolle der Schweiz als Missionsland wird von Jahr zu Jahr bedeutender. So kommt auch dem Missionsjahrbuch eine immer wachsende Wichtigkeit zu. Das Jahrbuch 1959 steht im Zeichen des Problems der «farbigen Studenten» in Europa, besonders jenes der westlichen Ausbildung im Verhältnis zur autochtonen Kultur. (S. Aufsatz von P. Bühlmann.) — Die Spannungen zwischen autochtoner Erziehung und europäisch-amerikanischer Formung einerseits, zwischen westlicher Schulung und Wirken in der Heimat andererseits werden von Prof. Beckmann für die Bildung des einheimischen Klerus herausgearbeitet. Der Umstand, daß heute noch keine spürbare Bereicherung der Theologie durch Priester aus den Missionsländern wahrzunehmen ist, führt B. auf den Umstand zurück, daß diese Probleme noch keine definitive Lösung, daß vor allem die philosophischen und Denksysteme jener Länder noch keinen würdigen Platz und keinen Einbau in globaler Hinsicht gefunden haben. Ihr «Anschluß an die Weltkultur» (p. 22) ist die große Aufgabe der Kirche — in erster Linie des einheimischen Klerus. All diese Fragen sind in Afrika besonders akut und besonders kompliziert. — Aus der Missionsgeschichte führt P. Kilger eine Reihe «Führergestalten der Alten Zeit» auf, deren missionarische Wichtigkeit auch heute noch besteht. — Die übrigen Aufsätze behandeln Fragen der Betreuung von asiatischen und afrikanischen Studenten im allgemeinen und besonders in der Schweiz. Hier — wie in den Artikeln «aus dem heimatlichen Missionswesen» — wirkt sich die Tatsache aus, daß die Schweiz mit der Weltmission eng verknüpft und daß Weltmission bei den Schweizern eine Herzensangelegenheit ist. A. Villanyi.

Sih Paul: *De Confucius au Christ.* Traduit de l'anglais pas Franz Weyergans. Préface de S. E. Mgr Fulton J. Sheen, évêque auxiliaire de New York. 182 pp. Casterman, Tournai, Paris 1959.

Récit captivant de la conversion au catholicisme de l'éminent diplomate chinois Paul Sih, conversion qui a eu lieu à Rome il y a dix ans. L'auteur résume en ces termes les diverses étapes par lesquelles la grâce de Dieu l'a conduit: «Un regard en arrière me convainc de ceci: j'ai grandi dans le bouddhisme, je fus élevé dans le confucianisme, mon éducation se fit dans une école protestante, et j'ai fréquenté le Groupe d'Oxford (réarmement moral); ce ne furent pas des obstacles sur ma route, mais des propositions successives qui me conduisirent à l'acceptation de l'Eglise catholique comme la seule Eglise de Dieu. Le confucianisme enseigne la rectitude de la conscience. Et c'est le point de départ de toute vie spirituelle. Mais le confucianisme n'aide jamais la vie spirituelle dans sa croissance.» (p. 174.) L'opinion exprimée par l'auteur à la page 31, selon laquelle «les seuls athées en Chine sont ceux qui refusent d'honorer les ancêtres. Si un jour tout s'écroule en Chine, une chose demeurera, le culte des ancêtres», peut-elle être encore maintenue aujourd'hui, alors que les communistes s'efforcent d'extirper toute croyance religieuse, et surtout le culte des ancêtres? An la page 94, lire ‚de Courten' au lieu de ‚de Curton'.

Louis Andrès

Journal illustré de l'Eglise, rédié par Bernard Bresciani, Louis-Jacques, Rondeleux, Annette et Georges Suffert, avec la collaboration de 34 spécialistes et de 3 réalisateurs. 300 articles, 256 pages, 200 illustrations. Paris, aux Editions du Seuil, 1958.

Suivant une formule originale, empruntée à la technique des magazines modernes, l'on s'est efforcé d'écrire le film continu de l'expansion de l'Eglise en s'arrêtant à certains «coupes horizontales» d'années déterminées (trente et une en tout: an 32, 58, 113, 202, 257, 337, 390, 431, 507, 629, 814, 995, 1065, 1148, 1209, 1270, 1312, 1415, 1517, 1545, 1564, 1634, 1679, 1790, 1794, 1814, 1870, 1891, 1907, 1938, 1946). Le récit s'en trouve un peu hâché en petits chapitres ou paragraphes, avec titres et légendes de grandeur ou d'importance inégale. Mais n'est-ce pas le procédé habituel des revues et périodiques actuels? L'histoire des missions étrangères est abondamment réprésentée, avec des illustrations souvent émouvantes, surtout à partir de l'année 1517. Il ne faudrait point croire que le texte lui-même se ressente de cette apparence journalistique; d'excellents spécialistes l'ont composé. L'on imagine aisément une telle «séquence» transposée au cinéma.

Henri Bernard-Maitre S.J.

Six, Jean-François: *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld.* 459 pp. Paris, Editions du Seuil, 1958.

Charles de Foucauld et les nombreux héritiers de son esprit représentent aujourd'hui une forme d'apostolat missionnaire qui se conquiert tous les jours beaucoup de fervents adeptes. C'est pourquoi, après la Biographie maîtresse de René Bazin (Paris, Plon 1921) et le recueil du P. G. Gorrée (*Sur les traces de Charles de Foucauld,* Lyon, 1936; Paris, La Colombe 1953), on pouvait souhaiter une analyse exhaustive des quinze mille pages dactylographiées qui nous sont restées de lui. Un jeune prêtre de vingt-neuf ans, l'abbé Jean-François Six, du diocèse de Lille, docteur en théologie et spécialiste de la spiritualité française, s'est attaché durant cinq années pleines à ce travail systématique (cf. la copieuse Bibliographie p. 405—436). Une concordance chronologique permet au lecteur de saisir d'emblée le rapport entre «Données biographiques, dates spirituelles, événements de l'époque, histoire de l'Eglise» (p. 405—436). Ce n'est qu'après un long cheminement d'âme que Charles de Foucauld est devenu formellement «apôtre avec Jésus-Sauveur (juillet 1907 — novembre 1916, p. 328—362)», en inaugurant, parmi les musulmans, un apostolat de la bonté et de l'amitié, par le retour à l'Evangile. L'abbé Six était préparé à nous décrire cette phase ultime d'une vie pleine de leçons, grâce à la découverte capitale de la correspondance avec le directeur spirituel, l'abbé Huvelin (publiée à Tournai, chez Desclée, 1957). Il ne faudrait pas que l'itinéraire d'une âme

aussi mystique nous fasse oublier les très importantes œuvres géographiques (p. 407—408) et linguistiques (p. 408—409) de Charles de Foucauld. Un des points les plus délicats de sa doctrine est celui des relations de l'apostolat missionnaire avec la présence française au Hoggar, il n'est qu'effleuré ici. Henri Bernard-Maitre S. J.

Gheddo, P. Piero PIM: *Giornalismo missionario in Italia* (Presentazione di Enrico Lucatello). 167 pp. Editrice Missionaria Italiana, Milano, 1958.

Der Verfasser gehört zu den bekanntesten und erfolgreichsten katholischen Missionspublizisten. Seine vorliegende Arbeit geht von der Idee aus, daß die italienische Missionspresse an vorderster Stelle mitwirken muß, um der im Vergleich mit anderen Ländern noch zu wenig zum Hauptanliegen gewordenen Missionsbewegung (vgl. Statistik p. 43) den gebührenden Platz im katholischen Leben Italiens zu sichern. Größere Zielstrebigkeit und Planmäßigkeit in technischer, wirtschaftlicher und redaktioneller Hinsicht, sowie eine fachgerechte Ausbildung der Redaktoren und Mitarbeiter seien Vorbedingung vermehrter Durchschlagskraft. Nebst einer geschichtlichen Übersicht der italienischen Missionszeitschriften seit der «Scelta di lettere edificanti scritte delle Missioni Straniere» (1825), ist der Hauptteil der missionskundlichen und journalistischen Ausbildung von Schriftleitern, sowie der redaktionellen und technischen Organisation eines Missionsmagazins gewidmet. Es handelt sich hier um ein ausgezeichnetes, auf die Missionsjournalistik angewandtes Kompendium der modernen Zeitungskunde. Bemerkenswert ist namentlich auch das Kapitel über «Preparare i Missionari all'apostolato della Penna». Gheddo's Arbeit sollte deshalb nicht bloß in der Bibliothek der Missionsredaktionen, sondern auch der Ordensobern und der Missionsleiter anzutreffen sein. Hoffentlich regt die genannte historische Übersicht auch zu ähnlichen Arbeiten in anderen Ländern an! W. Heim SMB

Arrupe Pedro, S. J.: *Este Japón Increible.* Memorias del P. Arrupe. 360 pp. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1959.

P. Arrupe wurde am 14. November 1907 in Bilbao geboren, studierte Medizin an der Universität von Madrid und trat dann in die Gesellschaft Jesu ein. Nach seinem Theologiestudium in Deutschland und weiterer Ausbildung für Psychologie in Nordamerika, erhielt er 1939 die Sendung nach Japan. Im vorliegenden Werk gibt er einen Einblick in seine zwanzigjährige Missionstätigkeit und seine Erfahrungen im Umgang mit Japanern. Nachdem er auf den Missionsstationen von Yamaguchi und Hiroshima gewirkt hatte, wurde er 1945 Magister des Jesuitennoviziates in Hiroshima. P. Arrupe bemühte sich unermüdlich um ein tieferes Verständnis der japanischen Seele. Er berichtet von seinen Erlebnissen, durch die er, oft erst aus Fehlern lernend, allmählich in die japanische Art zu fühlen und zu denken eindrang, und vor seinen Versuchen, den Geist, der sich in Teezeremonien, Zeichenmalen und Bogenschießen offenbart, zu erfassen. So läßt er in recht anschaulicher und lebendiger Weise den Leser seine eigene vielseitige, aber doch ganz auf das missionarische Ziel gerichtete Entdeckungsfahrt in die Seele Japans nachvollziehen. Ludwig Rütti

Masson, J., S. J.: *La vocation sacerdotale au Congo et au Ruanda-Urundi.* 50 pp. L'Afrique en marche. Union missionnaire du clergé, Bruxelles 1957.

Auf knapp 50 Seiten legt uns der Verfasser die Ergebnisse einer schriftlichen Erhebung vor, an der sich über 240 Philosophie- und Theologiestudenten der fünf Großen Seminare in Belgisch Kongo, Ruanda und Urundi beteiligten. Es ist dies unseres Wissens auf afrikanischem Boden die erste eingehendere Studie, die sich mit empirischen Methoden an die Aufhellung der schwierigen Probleme um die Weckung und Förderung des einheimischen Priesternachwuchses heranwagt. Masson weiß dabei klar um die Grenzen dieser Forschungsmethoden, mit denen er nur die natürlichen, nicht aber die übernatürlich-gnadenhaften Gegebenheiten des Priesterberufes anzugehen vermag. — An Hand des statistisch sauber gegliederten und psychologisch sehr klug und zurückhaltend

interpretierten Aussagematerials kommt er im ersten Teil der Arbeit auf die Einflußmöglichkeiten des geographischen, sozialen und religiösen Milieus zu sprechen, wobei vor allem die berufsfördernde Kraft der kinderreichen christlichen Familie und christlichen Schule deutlich sichtbar wird. Nur rund 5 % der erfaßten Priesteramtskandidaten kommen aus ganz heidnischen Familien oder aus Gegenden, in denen keine Missonsschule existiert. — Im zweiten Teil geht es dem Verfasser um eine möglichst differenzierte Erfassung der Genese des kindlichen Berufswunsches. Er frägt nach den gesundheitlichen, geistigen, manuellen und künstlerischen Anlagen und Neigungen der Kandidaten. Unter den Faktoren, welche den Berufswunsch erstmals anregten und bewußtwerden ließen, nennen die Befragten: den Empfang der hl. Taufe, die Mitfeier der hl. Messe oder anderer liturgischer Handlungen, das lebendige Beispiel oder aufmunternde Wort eines einheimischen Priesters, Seminaristen, ausländischen Missionars, der Eltern oder eines Lehrers, das Anhören einer Predigt oder Lesen eines Buches ... Interessant ist auch die detaillierte Aufzählung der entscheidenden Berufswahlmotive. Gehemmt wurde der Berufswille der einzelnen durch die Angst vor den langen Studien, vor der Verantwortung und den Gefahren des Priesterlebens, durch das Verlangen nach Frau und Kind, durch den Gedanken an die Unterstützungspflicht den eigenen Familienangehörigen gegenüber, durch das schlechte Beispiel der Weißen, durch das oft zu autoritäre oder unbeherrschte Auftreten der europäischen Priestererzieher ... Über die Schwierigkeiten halfen ihnen vor allem hinweg: ein intensives Gebetsleben und häufiger Sakramentenempfang, eine innige Marienverehrung, Exerzitien und Einkehrtage, die persönliche Aussprache mit einem Priester, Freund oder den Eltern, das gute Beispiel vieler Missionare ... — Der dritte Teil behandelt die letzte Berufsreifung. Aufschlußreich sind dabei die Antworten der Kandidaten auf die Fragen: Was gefällt Ihnen vor allem am kommenden Priesterberuf? Was macht Ihnen in dieser Beziehung die größten Schwierigkeiten? — Unter den anziehenden Momenten werden genannt: Seelen retten, Gott ganz dienen dürfen, die hl. Messe feiern können, das Apostolat, die Verkündigung des Evangeliums, der Aufbau der Kirche Afrikas ... Als Schwierigkeiten werden empfunden: das lange Theologiestudium, das Gemeinschaftsleben im Großen Seminar, Disziplin und Gehorsam, die Forderung der vollkommenen Keuschheit, die ungenügende Gesundheit, die Trennung von den Familienangehörigen ... Als objektiv wichtigste Aufgabe des einheimischen Priesters nennen die meisten an erster Stelle die unmittelbare, aktive Missionsarbeit. Erst an zweiter Stelle folgt die Tätigkeit in der Schule und katholischen Aktion, der Einsatz in der JOC ... usw. Persönlich würden sich allerdings die meisten der Befragten am liebsten der Jugendseelsorge weihen. — Es bleibt nur zu wünschen und zu hoffen, daß diese mutige Enquête auch in andern Missionsgebieten Afrikas zur Durchführung gelangt, damit ihre für die Weckung und Förderung des einheimischen Klerus so wichtigen Ergebnisse an einem breiteren Aussagematerial endgültig überprüft, erhärtet oder berichtigt werden können. J. Crottogini

The Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation, Bhamdoun, Lebanon, April 22—27, 1954. Including: The Minutes of the Meeting of the Executive Board of the Continuing Commitee on Muslim-Christian Cooperation, Alexandria, Egypt, February 9—14, 1955. Published by the Editors: Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation. (E. W. Bethmann, 47 East 67th Street, New York 21, N.Y., U.S.A. — M. Mustapha Ziada, 52 Baron Empain, Heliopolis, Cairo, Egypt). V + 138 pp. With 9 Plates.

Vom 22. bis 27. April 1954 fand in Bhamdun (Libanon) eine Tagung statt, der (trotz der Häufigkeit internationaler Kongresse in unserer Zeit) eine ungewöhnliche Bedeutung zukommt: die erste internationale muslimisch-christliche Zusammenkunft (tatsächlich die erste im Laufe der Geschichte, wie mehrfach hervorgehoben wurde, so pp. 73a, 114c). Sie war organisiert von den American Friends of the Middle East; der Gedanke war erstmals ausgesprochen worden anläßlich eines Besuches des Vizepräsidenten dieser Organisation, des Methodistenpredigers G. E. Hopkins, bei König Idris I. von Libyen im Jahre 1952 (p. 29c—30a) und wurde dann mit amerikanischem Unternehmungsgeist durchgeführt. Zweck dieser Zusammenkunft war: bessere gegenseitige Kenntnis und

besseres gegenseitiges Verständnis zwischen Christen und Muslimen, Zusammenarbeit in der Abwehr von Atheismus, Materialismus und anderen Zeitübeln, und für den Aufbau einer besseren Welt (wiederholt ausgesprochen, besonders prägnant p. 12 b—c, mit den Stichworten: fellowship - understanding - cooperation; vgl. auch die spätere Formulierung p. 129 b). Das Programm der Tagung war äußerst reichhaltig; umfaßte es doch, innerhalb von knapp 5 Tagen, 16 Plenarsitzungen, dazu noch Diskussionen am Abend, Kommissionssitzungen, je einen offiziellen islamischen und christlichen Gottesdienst am einfallenden Freitag bzw. Sonntag, einen Besuch des libanesischen Staatspräsidenten Camille Chamoun usw. Der vorliegende Tagungsbericht (neben dieser englischen wurde auch eine arabische Ausgabe veröffentlicht, wie überhaupt beide Sprachen ständig nebeneinander gebraucht wurden und alles immer von der einen in die andere Sprache übersetzt wurde) registriert alles mit äußerster Sorgfalt, einschließlich Tischreden und Diskussionsbemerkungen (nur einmal am Abend, als die Diskussion «a bit acrimonious at points» wurde, war der Vorrat an Tonbändern gerade erschöpft, so daß vom Ende dieser Sitzung kein wörtliches Protokoll vorliegt! p. 31 a—c). Diese Breite der Wiedergabe hat zwar zur Folge, daß die Lektüre nicht überall gleich interessant ist, gibt aber ein um so objektiveres Gesamtbild. Der Hauptinhalt der Plenarsitzungen (abgesehen von der letzten, pp. 101 c—116 c, wo der endgültige Wortlaut einer gemeinsamen Erklärung und Organisationsfragen diskutiert wurden) bestand aus parallelen Referaten von Muslimen und Christen über die geistigen Werte jeder der beiden Religionen, deren Bedeutung für den Einzelnen, die Gesellschaft, die Familie, die soziale Arbeit, die Einstellung gegenüber dem Kommunismus, die Übermittlung dieser Werte an die kommende Generation, die Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen. — Die Bedeutung dieser Tagung liegt nicht so sehr im Inhalt der einzelnen Referate — die von sehr verschiedenem Wert sind — als vielmehr in der Tatsache der Begegnung als solcher und ihrer ganzen Atmosphäre. Von islamischer Seite waren besonders viele Vertreter aus arabischen Ländern anwesend (Syrien, Libanon, Irak, Jordanien, Ägypten), ferner aus Iran, der Türkei, Pakistan, Indien, Indonesien und Singapore; auf christlicher Seite war die Zahl der Teilnehmer aus USA naturgemäß besonders groß, dazu kamen solche aus Kanada, Australien, sieben europäischen Ländern, dem Vorderen Orient, Indien und Pakistan. Was die konfessionelle Zusammensetzung angeht, so überwog die Zahl der Protestanten verschiedener Denominationen bei weitem, man hatte aber auch Katholiken, Griechisch-Orthodoxe, Kopten und andere orientalische Christen eingeladen. In das permanente Komitee wurden u. a. drei Katholiken gewählt (siehe pp. 112 c, 113 b, 113 c—114 a). So spiegelt das Schlußdokument mit seinen 63 Unterschriften (p. 117) in eindrucksvoller Weise eine wirklich internationale Versammlung von hervorragenden Vertretern beider Religionen. — Die Atmosphäre war charakterisiert durch völlige Gleichberechtigung und große Offenheit, zugleich aber auch durch Höflichkeit und Rücksichtnahme. Wenn man etwa gegenüber der Höflichkeit (die stellenweise bis zu etwas schönfärberischer Darstellung bestimmter Tatbestände ging) skeptisch sein und sie als bloße Äußerlichkeit abtun möchte, so beweist doch der gesamte Verlauf der Tagung und die weitere Tätigkeit des Continuing Commitee (siehe den Anhang, pp. 119—132, über die Sitzung des Executive Board in Alexandrien, 9.—14. Februar 1955), daß hinter all dem ein ernster Wille zur Zusammenarbeit stand. Etwas kritisch wurde die Situation durch Berührung politischer Fragen (Bemerkungen über den europäischen Imperialismus, den Zionismus, das Problem der palästinischen Flüchtlinge, siehe pp. 67 b—c, 68 a—b, 69 a, 70 c, 71 a—c, 72 a, 79 c—80 a, 90 b, 91 c—92 a, 92 c, 93 b—c, 94 a, 98 b—c, 100 c—101 a); diese Gefahr wurde aber durch taktvolles Verhalten der weitaus meisten Teilnehmer und eine in würdiger Form abgefaßte Resolution zugunsten der Palästinaflüchtlinge (p. 114 b—c) überwunden. — Wenn man zum Schluß noch eine theologische Würdigung des Ganzen versucht, muß man zunächst sagen, daß die Gefahr des Synkretismus sicher nicht bestand, trotz manchen etwas verschwommenen Äußerungen von (wohl modernistisch eingestellten) Muslimen (siehe pp. 37 a, 40 b, 64 b) über die Einheit der Religionen. Demgegenüber wurde immer wieder festgestellt, daß beide Teile an ihrer eigenen Religion festhalten und sich darin vertiefen wollen (pp. 7 a—b, 12 b, 29 a—c, 97 a u. ö.). Daß christliche Dogmen oft in etwas vager Form ausgesprochen wurden, erklärt sich aus der Art der betreffenden Referenten. (Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die Diskussion darüber, ob in der Schlußerklärung die Gottheit Christi ausdrücklich als Inhalt des christlichen Glaubens genannt werden sollte, siehe pp. 108—110; dabei wurde u. a. ge-

sagt, man könne nicht weiter gehen als die im World Council of Churches vereinigten Protestanten und Orthodoxen, p. 108 b, und es handle sich hier um innerchristliche Kontroversen, p. 109 c. — Auch die Stellungnahme zur Ehescheidung blieb ähnlich vag, p. 41 c—42 a.) Wohltuend berührt demgegenüber der klare Hinweis des griechisch-orthodoxen Vertreters auf die zentrale Bedeutung des Kreuzestodes Christi (p. 101 b). — Von missionarischen Aussichten im Zusammenhang mit dieser Tagung kann man kaum sprechen; es wurde sogar gelegentlich (von Muslimen) ausdrücklich gefordert, Islam und Christentum sollten auf alle gegenseitigen Missionsversuche verzichten (pp. 93 c, 100 b). Trotzdem ist es bedeutungsvoll, daß sich zum erstenmal Muslime und Christen auf internationaler Ebene in voller Freiheit und Gleichberechtigung begegneten — im Bewußtsein, Brüder zu sein, wenn auch getrennte Brüder. Die wurzelhafte Zusammengehörigkeit des Islam mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ist zweifellos eine Tatsache, bedarf aber ebenso zweifellos noch der theologischen Durcharbeitung. Das Ergebnis könnte vielleicht sein, daß die Stellung der Christen gegenüber dem Islam — ähnlich wie gegenüber dem Judentum — nicht in gleicher Weise missionarisch sein kann wie gegenüber den Heiden, sondern eher «ökumenisch» werden müßte. Als Anregung dazu ist dieser Tagungsbericht sicher von hohem Wert. Daneben enthält er auch noch manche Einzelheiten, die missionsmethodisch beachtenswert sind, so z. B. die Hinweise auf die Mangelhaftigkeit von Bibelübersetzungen in arabischer Sprache (p. 74 c—75 a) und in indischen Sprachen (p. 87 b—c), und das Referat eines indischen Protestanten, Chandran Devanesen, über die geistige Situation der christlichen Jugend in Indien (pp. 85 c—89 a).

P. Joseph Henninger S.V.D.

Hayek, Michel: *Le Christ de l'Islam.* 286 pp. Editions du Seuil, Paris, 1959.

Dans son introduction magistrale l'auteur se fixe comme premier but de contribuer au renversement du mur épais des préjugés et de favoriser le rapprochement entre Christianisme et l'Islam, par la voie religieuse (23). Cette entreprise est justifiée par le fait unique que représente l'Islam, seule religion qui puisse être dite à la fois, et sous des aspects différents, aussi accueillante et aussi impénétrable au Christianisme (9) et par l'expérience historique selon laquelle le rapprochement dans l'espace entre les deux plus grandes fractions religieuses de l'humanité n'a pas été accompagné d'un rapprochement dans le domain de l'esprit (12). Ces circonstances n'ont produit que syncrétisme dans le passé et confusionnisme religieux (24) dans le présent. L'auteur se distance de ces courants, comme il le fait du «rêve malsain de certains diplomates», voulant fondre toutes les religions dans un seul credo (24). — Sur le plan historique, ce livre remarquable nous présente un Muhammad «qui eut beaucoup à reprocher aux chrétiens de son temps» et qui «n'a vu que l'aspect de l'Eglise, défiguré par les chrétiens ... bien déterminés dans le temps, bien localisés dans l'espace» (10—11). De ce point de vue la constatation de l'auteur: «Si le Prophète avait pu rencontrer un seul chrétien moins banal, la face du monde aurait été différente» (11) est d'une poignante actualité. Fait important chez un peuple qui pense moins en abstractions qu'en impressions directes. Contre l'ignorance et la malice à la fois plus grande dans ce domaine il n'y a autre remède que celui des publications savantes et accessibles. C'est ainsi que ce livre devient une réussite, encore par le recueil des éléments iconographiques, parfois charmants. — L'éditeur présente ce livre comme «premier en français», mais il ne faut pas passer sous silence l'œuvre du P. Abd-el-Jalil O.F.M.

A. Villanyi

Jahn, Janheinz: *Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur.* 262 S. + 8 Bildtafeln. Eugen Diedrichs Verlag, Düsseldorf 1958.

Vor lauter Büchern und Artikeln über die soziale, wirtschaftliche und politische Umwälzung in Afrika hat man fast übersehen, daß noch eine viel wichtigere, wenn auch schwieriger erfaßbare Umwandlung auf geistig-kulturellem Gebiet vor sich geht. Wohl sind einzelne Gedichtsammlungen oder Romane afrikanischer Autoren bekannt geworden, aber man hat sich aus diesen Bestandteilen nicht ohne weiteres ein ganzes Bild machen können. Jahns Buch hilft da nach. Der Verfasser macht keine bloßen Spekulationen und Prognosen über Afrika. Er frägt sich, wie die Afrikaner selber über sich und die Zu-

kunft ihrer Kultur denken. Natürlich frägt er nicht den «Buschneger», sondern die afrikanischen «Klassiker», jene noch nicht sehr zahlreiche, aber sichtlich an Einfluß gewinnende Gruppe, die nicht mehr die traditionellen Afrikaner sind, aber auch nicht mehr — wie zu viele es zu lange sein wollten! — «schwarze Europäer», sondern eben «moderne Afrikaner», die die wertvollen Elemente der afrikanischen Kultur wieder neu entdecken und hochschätzen, die aber auch aus der europäischen Kultur das Wertvolle aufnehmen und assimilieren und aus dem Ganzen eine neue, moderne, lebensfähige afrikanische Kultur gestalten. «Es ist eine Kultur, die die Zukunft eines Kontinentes gestaltet und die niemand übersehen sollte, der wünscht, mit allen Menschen auf der klein gewordenen Welt friedlich und im Respekt vor der Freiheit des andern zusammenzuleben» (29). — Nach dem Kapitel über Fragestellung und Methode werden — jeweils unter einem typisch afrikanischen Stichwort, z. B. Wodu, Rumba, Ntu usw. — behandelt: Die Verkörperung der Götter, die Bedeutung der Tänze, die afrikanische Philosophie, die Zauberkraft des Wortes, die Unwandelbarkeit des Stils, die Geschichte der Literatur, der Konflikt der Kulturen. Zu einzelnen Aussagen mag man ein Fragezeichen setzen. Als ganzes aber bietet das Buch Einsichten und Zusammenhänge, die man nicht ungestraft übersehen darf. Es ist eine afrikanische Renaissance von größter Bedeutung im Werden. Der deutsche Literaturkritiker Helmut Günther wagt die kühne Behauptung: «Die Verse der négritude gehören zum Erregendsten und Genialsten unseres Jahrhunderts, wie überhaupt die schwarze Renaissance vermutlich das entscheidende geistige Ereignis des 20. Säkulums ist» (In: Welt und Wort. Literar. Monatsschrift, Tübingen 1959, 103). Der Missionar soll diese afrikanische Renaissance nicht bloß aus geistesgeschichtlichem Interesse kennen, sondern für ihn wird sie zur Schicksalsfrage: wie stellt sich diese neoafrikanische Kultur zum Christentum? Jahn macht die nicht gerade zuversichtlich stimmende Feststellung: «Im Überblick über die 50 Jahre moderner afrikanischer Literatur darf man sagen, daß sie mit der Ablehnung der afrikanischen Tradition und der Betonung des Christentums begann, dann sich aber immer mehr vom Christentum abwandte und zur afrikanischen Denkweise zurückgekehrt ist» (220). Wir glauben, daß das etwas verallgemeinert ist. Wir denken z. B. an A. Kagames christliche Dichtung (La divine pastorale), die bei Jahn nur nebenbei erwähnt wird. Wir denken an V. Mulago, der aufzeigte, daß afrikanische Denkweise sich sehr gut mit christlichem Glauben verträgt, in ihm seine Vollendung findet (NZM 1956, 296—304; 1958, 308). Wir denken an den ernsthaften Versuch der afrikanischen Priester, die négritude mit dem christlichen Denken zu verbinden (NZM 1957, 73). Diese zwei Sachen sind Jahn nicht bekannt. Allerdings handelt es sich hier um Priester, die, wenn man schon sagen will, so schreiben müssen. Unter den Laien-Dichtern gibt es zwar recht viele Christen — mehr Protestanten als Katholiken —, aber «christliche Literatur» ist tatsächlich sehr wenig zu finden. Jahns Buch ist — auch wenn es gar nicht diese Absicht hat — für die Missionare ein Aufruf, den Anschluß an die neuen Kräfte nicht zu verpassen.

P. Walbert Bühlmann

Birket-Smith, Kaj: *Ferne Völker.* 220 S. Orell Füßli Verlag, Zürich, 1958.

Seit einem halben Jahrhundert hat eine Nivellierung und Vermischung der Kulturen eingesetzt, die solche Fortschritte macht, daß man die Zeit abzusehen glaubt, bis wann die letzten Pygmäen im Innern Afrikas, einige Beduinen am Rand einer Wüste und ein Rest Uraustralier innerhalb einer von der Technik und modernen Wirtschaft bestimmten Hochkultur in Reservaten, ähnlich den nordamerikanischen Indianern, zu «besichtigen» sein werden. Der bekannte Ethnologe K. Birket Smith hat diesen sterbenden Kulturen ein Denkmal gesetzt. — Art und Höhe, so wie Verbreitung einer Kultur hing bislang in weitestem Maße von Landschaft, Klima, Tier- und Pflanzenvorkommen, Bodenschätzen und nicht zuletzt von der Menschenrasse ab, die sie prägte. Die methodisch aufgebauten Lehr- und Handbücher der Ethnologie oder cultural anthropology unterscheiden meist drei Kulturformen: Wildbeuter, Ackerbauern und Viehzüchter (Nomaden), und deren Mischformen. Birket Smith verfolgt in seinem neuen Werk eine andere Systematik. Man könnte sie «beschreibend» nennen, denn er unternimmt es, «sechs Kulturformen (Sammler - Niedere Jäger, Höhere Jäger, Jäger-Nomaden, Nomaden-Oasenbewohner, Halbackerbauern, Ganzackerbauern, Städtekultur), jede von besonderem Gepräge und auf ganz verschiedene Gebiete der Erde verteilt, so zu schildern, wie sie sich an die An-

passung der örtlichen Verhältnisse geformt haben» (p. 7). Dabei sucht er die ungastlichen und wirtschaftsgeographisch interessanten Erdgebiete ab, um zu zeigen, wie der Mensch sie eroberte und zum Lebensraum gestaltet hat. Je weniger ein Land eine Umgestaltung zuließ, um so mehr hat sich der Mensch angepaßt, was beim Australier am deutlichsten wird. — Die Beschreibung der sozialen, wirtschaftlichen, ergologischen und religiösen Verhältnisse zeigt, daß die Australier einerseits auf niedrigster Kulturstufe stehen, anderseits starke praktische Veranlagungen entwickelten. Ihr höchst kompliziertes Klanwesen und die zahlreichen Zeremonien bei Jagd, Initiation etc. zeugen von großer Traditionstreue. Die Wege gewisser fremder Einflüsse von Melanesien und Neuguinea her lassen sich leicht nachweisen. Anders ging die Entwicklung bei den Prärieindianern. Das historische Ereignis der Einführung des Pferdes und seine geographische Anpassung hatten eine Umbildung der Kultur zur Folge. Der Ackerbau verschwand bei ihnen ganz, ebenso die Dorfbildung. Jagd (Bison) und Nomadismus wurden ausgeprägt. Die den Polarkulturen nahestehenden Lappen waren ebenfalls fremden Einflüssen gegenüber aufgeschlossen. Die Einführung der Skier (aus Sibirien) gab ihnen die Möglichkeit, sich in Richtung der Wälder und Gebirge zu bewegen. Daneben werden jene Einflüsse aufgezeigt, die den Lappen trotz zähen Festhaltens an Sprache und Lebensweise in die nordisch-europäische Gesellschaft einreihen. — Jenen nordischen Nomaden stehen die Wüstenkulturen gegenüber mit der gegenseitigen Abhängigkeit von reinen Hirtenstämmen und Oasenbauern. Durch die weiten Wanderungen der ersteren werden fremde Kulturbeziehungen leicht geknüpft. — Als Vertreter des Halb- und Ganzackerbaues nennt K. Birket Smith die Powhtan/Pamlico Nordamerikas und die Maori. Die bodenständige Kultur der Ackerbauern erlaubt und fordert einen größeren Reichtum an Gerätschaften, eine andere Ausrichtung der religiösen Elemente, eine andere soziologische Schichtung. Dazu kommt noch ein gegenseitiger Kulturaustausch im ozeanischen Inselraum, wo das Wasser eher Bindeglied als Trennung darstellt. — Mit der Städtebildung, sagt Birket Smith, habe sich der Mensch einen Lebensraum geschaffen, der ihn von der Natur unabhängiger macht, wenngleich die Natur immer berücksichtigt sein will. — Der Einblick in die «Fernen Völker» lohnt sich für Wissenschaftler und Laien. Das Buch gibt neben den interessanten Beschreibungen und der reichen Literatur viel Anregung.

H. Christoffels

Solowjew, W.: *Übermensch und Antichrist.* Über das Ende der Weltgeschichte. Herder-Bücherei Bd. 26, 1958.

Nicht zuletzt der Missionar wird sich vor die Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt sehen. Für den Christenmenschen bedeutet sie nichts anderes als die Geschichte vom Kampf des Satansreichs gegen das Gottesreich. Dieser Kampf wird mit dem Erscheinen des Antichrists seinen Höhepunkt erreichen. Das biblische Wissen um die Endzeit im modernen Denken in etwa wenigstens wieder heimisch gemacht zu haben, ist das Verdienst Wladimir Solowjews, des großen russischen Denkers, der am 31. Juli 1900, erst 47jährig, starb. Die Frage nach dem Bösen, zusammen mit der Sinnfrage der Geschichte, hat Solowjew zeitlebens beschäftigt. Die Gedanken, um diese Probleme kreisend, sind in dem genannten Bändchen zusammengetragen. Der Missionar, der in seiner Bekehrungsarbeit an den vordersten Frontabschnitten mit dem Bösen in Berührung kommen kann, wird diese Schrift mit Interesse und Gewinn lesen. An Hand der gut einführenden Erklärungen von Ludolf Müller folgt man der Entwicklung von Solowjews Gedanken, bis hin zum letzten Abschnitt von der Erzählung des Antichrists. Diese Seiten schildern spannend sein Kommen, wie er ein von ihm einberufenes ökumenisches Konzil in Jerusalem präsidiert. Es ist Solowjews Darstellung, so wie er das Erscheinen des Antichrists dachte, das er nicht mehr allzu fern glaubte. Selbstverständlich dürfen einzelne, von ihm gesehene Ereignisse, seien sie nun staatspolitischer oder anderer Art, nicht ohne weiteres mit Vorkommnissen unserer Gegenwart in eins gesetzt werden, mögen noch so viele Ähnlichkeiten sichtbar sein. In engstem Zusammenhang mit dem Antichrist sah Solowjew Nietzsches Idee vom Übermenschen, mit der er sich sachlich auseinandersetzt. Daneben erfahren wir auch von Solowjews Kenntnis des chinesischen und japanischen Volkscharakters. Das Bändchen zeugt von der Weite und Offenheit der Herder-Bücherei.

P. Florentin Koller O. F. M. Cap.

Paret, Rudi: *Symbolik des Islams.* 96 S. A. Hiersemann, Stuttgart, 1958.

Das Buch ist ein Teil der von Ferd. Herrmann herausgegebenen «Symbolik der Religionen». In der Einleitung gibt der Verfasser Hinweise auf die zeit- und raumbedingten Verschiedenheiten im Islam in traditioneller, kultureller, sozialer und wirtschaftlicher Beziehung, ohne die einzigartige Tatsache zu erwähnen, wie weitgehend der Islam all diese Verschiedenheiten im Laufe der Jahrhunderte zu verarbeiten wußte. Auch sonst sind im Buch manche Fehler zu verzeichnen. Die islamische Angelologie bleibt unerwähnt, und die Dschnun sind wichtig gewesen vor Mohammed, wie sie es auch, gerade in der Religiosität des Volkes, noch heute sind. — Ferner ist es völlig unzureichend, den Scherifismus damit abzutun, daß Scherife umschrieben werden «als leibliche (?) Abkömmlinge des Propheten ... die über ein Mindestmaß von Baraka (das Wort wird ziemlich oberflächlich mit ‚Segen' übersetzt) verfügen, was sie auch oft auszunützen wissen» (59). Leider hat sich der Verfasser einige stereotype Fehlurteile über den Islam zu eigen gemacht. Pareja weist mit Recht darauf hin, daß man hier nicht von Fatalismus im strengen Sinn des Wortes sprechen kann, vielmehr von Problemen des Determinismus und der Prädestination (Islamologie, S. 449). Auch darf man nur mit großer Vorsicht das Wort Rationalismus gebrauchen bei Orientalen. — Der Verfasser selbst bezeichnet das Thema «Symbolik des Islam» als anspruchsvoll. Es läßt sich auf einigen 90 Seiten kaum behandeln, besonders wenn von dieser Seitenzahl bloß etwa die Hälfte den eigentlichen Stoff betrifft. Dazu müßte der Autor vollkommen über der Materie stehen, sonst wird er Sklave seiner Quellen. Diese hat er jedenfalls gut ausgewählt (Doutté, Doughty usw.); doch vermochte er es nicht zu vermeiden, daß einige Teile allzu ausführlich besprochen, wichtige Objekte hingegen übergangen wurden. Die vielen Wiederholungen stören, gerade in einem so kurzen Werk.

Dr. A. Villanyi

De Rop, A. J., M.S.C.: *Grammaire du Lomongo.* Studium Universitatis «Lovanium». Faculté de Philosophie et Lettres 3. 116 pp. Léopoldville 1958. — Ders.: Eléments de phonétique historique du Lomongo. ebd. 5, 28 pp.

Schon früher hat der Verfasser die Syntax des Lomongo herausgegeben (NZM 1957, 240). Jetzt fügt er noch die Phonologie und Morphologie bei. Auf einer Karte wird ersichtlich, wie überraschend weit das Lomongo verbreitet ist. Das Lonkundo stimmt mit dem Lomongo fast genau überein. Die verschiedene Benennung ist nur geographisch bedingt. — Das zweite Heft ist die leicht überarbeitete Lizentiatsarbeit des Verfassers. — Beide Arbeiten erscheinen in der 1957 begonnenen Schriftenreihe der Universität Lovanium im Belg. Kongo. Bisher sind da schon zehn kleinere Publikationen herausgekommen und sieben weitere sind angekündet. Die junge Universität scheint also mit allem Ernst neben der Lehr- auch die Forschungsaufgabe betreiben zu wollen.

P. Walbert Bühlmann

Eingesandte Bücher — Livres reçus

African Labour Survey. 712 pp. International Labour Office. Geneva 1958.

Azevedo, Avila de, Política de Ensino em Africa. 198 pp. Estudos de Ciencias políticas e sociais 13. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Chesterton, G. K., der heilige Franziskus von Assisi. Ein Heiligenbild ohne Goldgrund. 144 S. Herder-Bücherei 47. Herder Freiburg 1959.

Christian Living in Mission Lands. Fordham University 1957 Conference of Mission Specialists. Edited by J. Franklin Ewing, S.J. XII/186 pp. Fordham University Press, New York 1959.

Coloquios de Política ultramarina internacionalmente relevante. 320 pp. Estudos de ciencias políticas e sociais VII. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1959.

Colóquios sobre Metodologia das Ciências sociais. 197 pp. Estudos de Ciências Políticas e Sociais 15. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Cunha, Silva, Aspectos dos Movimentos Associativos na Africa Negra. Vol. I. 104 pp. Estudos de Ciencias políticas e sociais 8. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

De Rop, Albert, MSC, Théâtre Nkundó. 59 pp. Studia Universitatis «Lovanium». Faculté de Philosophie et Lettres 7. Editions de l'Université, Léopoldville 1959.

Dijker, R., SMM, Het Begrip «Missie». Overdruk Het Missiewerk 1959, 91—96.

Ehrlich, Ernst Ludwik, Kultursymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Symbolik der Religionen 3. 143 S. Anton Hirsemann, Stuttgart 1959.

Fellini, Pacifico, Sole nell'Anima. Meditazioni Missionarie per Ragazzi. 138 pp. I.S.M.E., Parma 1959.

Foerster, F. W., Die jüdische Frage. Vom Mysterium Israels. 139 S. Herder-Bücherei 55. Herder Freiburg 1959.

Freyre, Gilberto, Integração Portuguesa nos Trópicos. 139 pp. Estudos de Ciencias políticas e sociais VI. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Gardini, P. Walter, Hanno scelto Cristo. Testimonianze sulla Vocazione Missionaria. 263 pp. I.S.M.E., Parma 1959.

Gasbarri, Carlo, Medioriente. 383 pp. I.S.M.E., Parma 1959.

Giamberardini, Gabriele, OFM, I Primi Copti Cattolici. 263 pp. Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca 12 (Documenti, 1). Edizioni del Centro Francisciano di Studi Orientali Cristiani, Cairo 1958.

Gitti, P. Stefano, OFM, Mons. Gioacchino Salvetti OFM (1769—1843) e la Missione dei Francescani in Cina. XIV/206 pp. Biblioteca di Studi Franciscani 6. Edizioni «Studi Francescani» S. Francesco, Firenze 1958.

Glazik, Dr. P. Josef, MSC, Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen. XLI/192 S. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 23. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1959.

Gonçalves, José Júlio, O Mundo Arabo-Islâmico e o Ultramar Português. XV/301 pp. Estudos de Ciencias políticas e sociais 10. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Henry, A.-M., O.P., Esquisse d'une Théologie de la Mission. 248 pp. Collection «Foi Vivante» Série Parole et Mission. Les Editions du Cerf, Paris 1959.

Hofinger, J., S.J. u.a., Pastorale Liturgique en Chrétienté Missionnaire. 368 pp. Cahiers de «Lumen Vitae» XIV. Abbaye de Saint-André, Bruges 1959.

Hugo, P. Vitor, Desbravadores. 2 Vols. XL/293 u. XXX/557 pp. Edição da «Missão Salesiana de Humaitá» (Amazonas) 1959.

Jedin, Hubert, Kleine Konziliengeschichte. 142 S. Herder-Bücherei 51. Herder, Freiburg 1959.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz — Annuaire missionnaire catholique de la Suisse 1959. 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Fribourg 1959.

Kilger, Dr. P. Laurenz, Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission — Heute. Missionsstudienwoche Bonn am Rhein 22.—26. September 1958. 200 S. Münster Westf. 1959.

Koppers, Wilhelm, Autour du Problème: Ethnologie et Histoire Universelle. Separatdruck aus: Miscellanea Paul Rivet, Mexico 1959, 137—150.

Kusch, Erich B., Rom. 163 S. Mai's Auslandtaschen-Bücher Nr. 16. Verlag «Volk und Heimat», Buchenhain vor München. o. J.

Le Christ au Foyer. 293 pp. Centre Catechetique de Mayidi. Cahiers de «Lumen Vitae» XIII. Editions «Lumen Vitae», Bruxelles 1958.

Lehmann, Prof. D. theol., Arno, Bibliotheca Malabarica. Eine wieder entdeckte Handschrift. Sonderdruck aus der wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Juni 1959, S. 903—906.

Leitgeb, Josef, Kinderlegende. Ein Tiroler Roman aus harter Zeit. 132 S. Herder-Bücherei 46. Herder Freiburg 1959.

Mechling, W. H., The Malecite Indians, With Notes on the Micmacs. Anthropolitica N. 7 1958 (160/XVI pp.) N. 8 1959 (161—274/XVI). The Research Centre for Amerindian Anthropology University of Ottawa.

Meeussen, A. E., Essai de Grammaire Rundi. 236 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 24. Tervuren 1959.

Mulders, Dr. Alph., Romeinse Documenten en Bestuursmaatregelen betreffende de Missie uit het Jaar 1958. Overdruk: Het Missiewerk 1959, 65—78.

— —, International Study Week on Mission and Liturgy. Overdruk: Het Missiewerk 1959, 113—116.

— —, De Nederlandse Missiologische Week 1959. Overdruk: Het Missiewerk 1959, 116—120.

Neues Testament. Übersetzt und erklärt von Otto Karrer. Neubearbeitete Auflage 1959. 816 S. Ars Sacra, München 1959.

Nogueira, Rodrigo de Sá, Temas de Linguistica Banta Apontamentos de Sintaxe Ronga. 185 pp. Estudos de Ciências Políticas e Sociais 18. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa 1959.

Pezeril, Daniel, Pauvre et saint Curé d'Ars. 310 pp. Editions du Seuil, Paris 1959.

Promper, Abbé Werner, Die Kirche in Latein-Amerika. 28 S. Sonderdruck aus dem Werkheft II/1959 «Priester und Mission». Priestermissionsbund Aachen 1959.

Randles, W. G. L., L'Image du Sud-est Africain dans la Littérature Européenne au XVIe Siècle. XVII/240 pp. Centro de Estudios Históricos Ultramarinos, Lisboa 1959.

Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 3, Lief. 49—54. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959.

Ringger, Peter, Das Weltbild der Parapsychologie. 223 S. Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br. 1959.

Rios, Eduard Enrique, Life of Fray Antonio Margil O.F.M. Translated and Revised by Benedict Leutenegger, OFM. XIII/159 pp. Academy of American Franciscan History, Washington 1959.

Rita-Ferreira, Antonio, Agrupamento e Caracterização étnica dos Indígenas de Moçambique. 133 pp. Estudos, Ensaios e Documentos 50. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Rouleau, Francis A., S. I., The first chinese Priest of the Society of Jesus Emmanuel de Siqueira. 1633—1673. Archivum Historicum Societatis Jesu Vol. XXVIII (1959), 1—50.

Sá Nogueira, Rodrigo de, Da Importância do Estudio Cientifíco das Línguas Africanas. XVI/186 pp. Estudos de Ciéncias políticas e Sociais 14. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Soeiro de Brito, Joaquim B. V., Estudo do Sistema «Tellurometer». 144 pp. Estudos, Ensaios e Documentos 45. Ministério do Ultramar, Lisboa 1958.

Trinidade Martinez, José Fernando, O Mundo Arabe e as suas Relações Económicas com Portugal. Vol. I. 325 pp. Estudos de Ciencias políticas e sociais 9. Ministéro do Ultramar, Lisboa 1958.

Uyttenbroeck, T., OFM, Early Franciscans in Japan. III/136 pp. Missionary Bulletin Series, Vol. VI. Tokyo 1959.

Van Driessche, Jan, SJ, L'Empêchement de «Parenté» en Droit coutumier africain. 312 pp. Museum Lessianum Section Missiologique No. 38. Desclée de Brouwer, Bruges 1959.

3 bedeutende Neuerscheinungen in der Reihe der

Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft

Vol. 7: *Dr. J. Mesot SMB,*

Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand

XI/153 Seiten kart. sFr. 16.80

Die aus den Quellen gut fundierten Ergebnisse geben ein abgerundetes Bild von der Missionstätigkeit des großen Bischofs von Mailand, die irgendwie typisch ist für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. So wird das Buch ein wichtiger Beitrag für die Missionswissenschaft, aber auch für die Patristik und die Geschichte der Seelsorge.

Vol. 8: *P. Dr. Adelrich Morant OSB,*

Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas

Aktuelle Fragen der Priesterbildung mit besonderer Berücksichtigung Kameruns. XXI/263 Seiten kart. sFr. 21.—

Das Wort eines Kameruner Priesters «Treue zur Kirche und ihrer Lehre, Liebe zu Afrika und seinen Menschen», durchdringt gleichsam alle Auseinandersetzungen, Probleme und Lösungsversuche und berechtigt auch für den Schwarzen Klerus zu den schönsten Hoffnungen.

Vol. 9: *Dr. theol. Oskar Niederberger SMB,*

Kirche - Mission - Rasse

Die Missionsauffassung der niederl.-reformierten Kirchen von Südafrika. XVI/402 Seiten kart. sFr. 28.—

Die Rassenfrage in der südafrikanischen Union bewegt schon seit Jahren die Gemüter. In der vorliegenden Arbeit werden nun, zurückgehend auf den Kirchenbegriff der niederl.-ref. Kirchen, die theologischen Hintergründe aufgedeckt, die zur heutigen Situation geführt haben. Ein grundlegendes Werk zur Rassenfrage!

Früher erschienen: *Bühlmann,* Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem. 1950, sFr. 21.85; *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift Kilger) 1950, sFr. 18.70; *Seumois,* Introduction à la Missiologie. 1952, sFr. 26.—; *Specker,* Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. 1953, sFr. 15.60; *Sugranyes de Franch,* Raymond Lulle, Docteur des Missions. 1954, sFr. 10.—; *Camps,* Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire. 1957, sFr. 24.—.

Administration der
Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck-Beckenried (Schweiz)

Wissenschaftliche Neuigkeiten aus der letzten Zeit

Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 23

DIE ISLAMMISSION DER RUSSISCH-ORTHODOXEN KIRCHE

Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen. Von Josef Glazik. XLI und 192 Seiten, 4 Karten, kart. DM 17,80

Diese Arbeit geht den Wegen nach, auf denen die russisch-orthodoxe Kirche die Botschaft Christi an die muslimischen Fremdvölker des Zarenreiches heranzubringen suchte.

Vom gleichen Verfasser erschien
DIE RUSSISCH-ORTHODOXE HEIDENMISSION SEIT PETER DEM GROSSEN
XXXVI und 270 Seiten, 3 Übersichtskarten, kart. DM 19,80

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 35

DIE MESSE ALS OPFER DER KIRCHE

Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer. Von Raphael Schulte. XVI und 198 Seiten, kart. DM 17,80

Die hier dargebotenen Gedanken sind nicht nur von dogmengeschichtlichem Interesse. Vielmehr sprechen sie den heutigen Menschen unmittelbar an und können die Theologie und nicht zuletzt den Vollzug des Opfers und das Leben aus der Eucharistia der Kirche wirkkräftig befruchten.

Corpus Catholicorum, Heft 28

HIERONYMUS EMSER, SCHRIFTEN ZUR VERTEIDIGUNG DER MESSE

Herausgegeben von Theobald Freudenberger. XXXVIII und 196 Seiten mit 10 Abb., kart. DM 18,80

Diese Neuausgabe bietet einen gesicherten Text mit Angaben der wichtigsten Varianten und weist die zahlreichen Quellenbelege aus der Schrift, den Vätern sowie den Theologen und Schriftstellern des Mittelalters sorgfältig nach. Die Einleitung untersucht alle vorhandenen alten Drucke, stellt Druckort und -zeit fest und unterrichtet über Anlaß und nähere Umstände ihres Erscheinens.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 84

KIRCHE, FREIHEIT UND GESETZ BEI DEM FRANZISKANERTHEOLOGEN KASPAR SCHATZGEYER

Von Heinrich Klomps. IV und 180 Seiten, kart. DM 13,80

Die Untersuchung klärt Schatzgeyers Anschauungen über die hierarchische Struktur der Kirche, das Verhältnis des allgemeinen zum besonderen Priestertum, das hartumstrittene Problem Papst und Konzil und das Lehramt der Kirche.

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Münster, Band 7

WIRTSCHAFTSETHIK AM VORABEND DES LIBERALISMUS

Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina SJ (1535/1600). Von Wilhelm Weber. 218 Seiten, kart. DM 14,80, Ganzl. DM 16,80

Das Buch will nicht eine geschlossene, lückenlose Darstellung der Wirtschaftsethik eines bestimmten Mannes bieten. Sein Anliegen ist vielmehr Molina selbst, Molina als Wirtschaftsethiker. Molina in der Transparenz seiner wirtschaftsethischen Aussagen.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTFALEN

Der Acosta-Text von der Unzulänglichkeit der Kolonistensöhne als Indianermissionare

Kritisch geprüft und erklärt von P. Anton *Pott* SVD, Formosa

Wie die Sakramentenlehre Acosta veranlaßt, über das Weihehindernis der Indianer zu schreiben (VI, 19), so bringt ihn die Behandlung der Missionskatechese bei Erörterung des Sprachenproblems auf die Verwendung von Kolonistensöhnen im Missionsdienst, die damals versucht wurde. Er handelt darüber in der zweiten Hälfte des 8. Kapitels im IV. Buche seines bekannten Werkes [1].

Die Stelle ist noch wenig genannt und nicht ohne weiteres verständlich. Darum sei sie hier ausführlich behandelt.

Der Kontext

Zunächst bedarf es einer Orientierung, wie Acosta das Sprachenproblem, mit dem die Indianerkatechese und Seelsorge so schwer zu ringen hatte, sah und beurteilte.

Eine kurze, herabmindernde Erwähnung der Sprachschwierigkeiten findet sich bereits im I. Buch seines genannten Werkes [2]. Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Problem erfolgt aber erst im IV. Buch [3], und zwar durch vier Kapitel hindurch, die 17 Seiten füllen. Man gewinnt folgenden Einblick. Acosta hält die enormen Schwierigkeiten mit der einheimischen Sprache, deren Dialekte so zahlreich, verschieden und schwierig, deren Aussprache so ungewohnt und deren Wortschatz für geistige Begriffe so beschränkt ist, in anbetracht der bereits erzielten und noch zu erwartenden Hilfsmittel, wie Grammatik, Wörterbücher, öffentlicher Unterricht, einheitliche Beamtensprachen, aber auch unter Voraussetzung einer opferbereiten Liebe des Missionars durchaus für überwindbar. Dabei unterschätzt er die Wichtigkeit der Sprache in der Missionsarbeit keineswegs. Sie ist ihm die Vorbedingung zum Zustandekommen des Glaubensaktes überhaupt und das beste Mittel zur Weckung des vollen Glaubenslebens. Der Glaube kommt nämlich für gewöhnlich nur vom Hören des Wortes Gottes, das hinwiederum nur in der Form der menschlichen

---

1 Josephi Acosta SJ., De procuranda Indorum salute, Coloniae Agrippinae 1596.

2 I, 9: Quod linguae difficultates non deterrere debeat ab Evangelii praedicatione. p. 153—156. (N. B. Der Vergleich: Glaube ohne Sinneswahrnehmung und Glaubenspredigt ohne Sprachengabe, was die Verdienstlichkeit angeht, findet sich in der Grammatik des Fray Domingo de Santo Thomas, O. P. Valladolid 1560, die Acosta rühmt (IV, 9, 382). Vgl. Missionalia Hispanica (= MH) IV. (1949), 203—204.

3 IV. 6: De peritia Indicae linguae necessaria (369—372); 7: De parochis sermonis indici ignaris (372—377); 8. Quod quidam non recte inscitiae sermonis Indici consulant (377—381); 9: Quod oporteat ad Indos venientes praedicatores Indicum idioma diligenter discere (381—387).

Sprache dargeboten und aufgenommen werden kann, und zwar in einer Sprache, die auch Sinn und Seele erfaßt. Trotzdem setzt aber Acosta ihre Kenntnis nicht an die erste Stelle der Qualitäten, die er von jedem einzelnen Missionar fordert. Wichtiger sind ihm Unbescholtenheit und ein Mindestmaß von theologischem Wissen.

Das Maß an Sprachkenntnis, das Acosta vom Einzelmissionar zum Zwecke der Durchchristianisierung der bereits bekehrten Peruaner fordert, bemißt er nach den Aufgaben und Umständen verschieden. Unter normalen Verhältnissen verlangt er von jenen, die sich um Indianerpfarreien bewerben, daß sie die gewöhnlichen Beichten der Indianer so weit verstehen können, als zur Vollständigkeit, die hier eine andere sein muß als bei Beichten in Todesgefahr, nötig ist. Der Gebrauch eines Dolmetschers bei der Beichte ist von den Konzilien verboten und kommt nicht in Frage. Die Erteilung der Katechese durch einen guten Dolmetscher — er klagt über die vielen unfähigen — läßt er aber gelten, wenn er sie auch nicht für vollwertig hält. Selbst mit einem sprachunkundigen Missionar nimmt er vorlieb, weil dieser eben durch Darbringung des hl. Opfers, Spendung der Taufe und des Bußsakramentes in Todesgefahr, Bekämpfung der öffentlichen Laster durch Überwachung, Werke der Caritas und gutes Beispiel mehr wirken könne als ein anderer, der es im Gebrauch der Indianersprache bis zur Geschwätzigkeit gebracht habe. Deswegen dürfe ein Missionar, der auf seine unzureichende Sprachkenntnis aufmerksam gemacht habe, sich ruhig dem Urteil des Bischofs fügen und eine Anstellung annehmen, selbst dort, wo es nicht an andern Missionaren fehle [4].

So wenig Acosta einen sonst guten Missionar wegen Sprachunkenntnis abweist, so klar verlangt er aber doch auch, daß unter den Missionaren einige hervorragende Sprachkenner sein sollen. Er sagt [5]: «Wenn ich lange und eingehend über die Rettung der Indianer nachsinne, dann kommt mir nur dies eine sehr nützliche Mittel in den Sinn, daß nämlich bewährte und unbescholtene Männer sich auf die Indianersprache verlegen, sich damit ganz vertraut machen und durch Erlernen der Grammatik und praktisches Üben die Meisterschaft darin erwerben. Davon verspreche ich mir, daß in kurzer Zeit das Evangelium Christi bis in die Herzen dringt und dort seine Kraft entfaltet. Bis jetzt scheint es wohl zum großen Teil an die Ohren gedrungen zu sein, aber nicht in die Herzen. Der übrige Erdkreis ist doch auf keinem andern Wege zu Christus gekommen, und so haben auch wir für die Indianer keinen andern Weg zu suchen als die beständige, wirkungsvolle und vor allem den Indianern angepaßte Predigt des Wortes Gottes. Wer anders denkt, irrt sich schwer.» An einer andern Stelle sagt er dasselbe in negativer Formulierung [6]: «Wenn nicht hervorragende Kenner der Volkssprache sich der Glaubensunterweisung und des Unterrichtes so vieler Völker annehmen, dann wird nach meiner Meinung das Missionswerk nur wenig Fortschritte machen. Ein von Gott mit der Sprache begabter Katechet ist hundert andern landläufigen vorzuziehen. Mit einer einzigen Predigt könnte er allein mehr erreichen als die vielen

[4] IV, 7. 376.
[5] IV, 6. 371.
[6] IV, 8. 377.

andern in einem ganzen Jahrhundert.» Er beruft sich auf die großartige Wirkung, die er auf seinen Reisen unmittelbar nach der Predigt seiner sprachtüchtigsten Mitbrüder an den Indianern beobachten konnte und auf die Entdeckung, daß alte sprachkundige Missionare die besten Christen hatten, dagegen die sprachunkundigen, die neu von Spanien gekommen waren, die schlechtesten. Wenn für jede Provinz auch nur ein sprachtüchtiger Missionar zur Verfügung stände, wolle er sich gerne zufrieden geben, erklärt er und bedauert, daß viele Pfarrer sich damit zufrieden geben, den Indianern das Vater unser, Gegrüßet seist du Maria, das Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote auf Spanisch einzupauken[7], und daß man überhaupt nach verkehrten Auswegen aus der Sprachschwierigkeit gesucht hat.

Von diesen Auswegen nennt er drei, von denen keiner bei ihm volle Gnade findet. Sehr ungnädig verwirft er an erster Stelle den Plan, das Spanische als Volkssprache bei den Indianern gesetzlich einzuführen. Das wäre nach ihm u. a. das Abschieben der Last auf den schwächeren Teil und überhaupt ein unkontrollierbares und damit undurchführbares Gesetz[8].

Der zweite Ausweg betraf die Ausdehnung der von den Inkaherrschern eingeführten Einheitssprache der Beamten auf alle Volksteile. Acosta läßt diesen Vorschlag als recht und gerecht gelten, aber er scheint ihm der Verwirklichung noch zu fern, als daß er eine Lösung für die Gegenwart sein könnte.

Der dritte Plan dachte an die Heranziehung der im Lande selbst geborenen Spaniersöhne zur Unterweisung der Indianer. Acosta befaßt sich zwei Seiten lang damit. Zum Verständnis seiner Ausführung dient es, die Schlußfolgerung, die er erst am Anfang des folgenden 9. Kapitels zieht, von vornherein vor Augen zu haben. Dort heißt es: «Deswegen müssen wir (= Spanier, im Gegensatz zu den Peruanern) die Arbeit tun und als einzige Lösung, die übrig bleibt, uns durch unverdrossenes Lernen Gewandtheit in der Sprache zu verschaffen suchen[9].» Daß dies möglich ist, beweisen ihm Beispiele von Spaniern, die in der indianischen Sprache so gut predigen können wie in der spanischen Muttersprache und sogar mehrere Dialekte zugleich beherrschen, eine Leistung, die er bei Beförderungen innerhalb der Gesellschaft Jesu höher bewerten möchte als Erfolge im Studium der Theologie. Die Sprache selbst sei gar nicht so schlimm. Der Mangel an Wörtern für geistige und philosophische Begriffe könne mit Entlehnungen aus dem Spanischen ergänzt werden, wie es ja auch auf anderen Gebieten geschehe und in allen Sprachen der Fall sei. Die so wenig mundgerechte Aussprache lasse sich durch Übung meistern.

---

7 Es sei erinnert, daß Const. 74 des Conzils von Lima 1552 Religionslehrern für *spanische* Kinder den Gebrauch der *lateinischen* Sprache verbieten mußte! Ruben Vargas Ugarte SJ. Concilios Limenses (1551—1772) tomo 1, p. 83/84.

8 Wie weit er die Verfügung der Limaer Konzilien 1552 Const. 80 und 1567 Const. 74, daß die Priester die Kinder in der spanischen Sprache schulen sollten, bejaht, ist nicht sicher, aber da er selbst für die Collegien der Häuptlingssöhne Spanisch empfiehlt, war er sicher nicht gegen das Spanischlernen einer Elite. Die Konzilien forderten Indianisch für Indianer, z. B. 1552 Const. 6; 22.

9 IV. 9, 381.

Es seien auch schon viele Hilfsbücher herausgekommen und öffentlicher Unterricht dafür eingerichtet. Natürlich sei das Wichtigste immer die praktische Übung und die tatsächliche Anwendung. Leider scheue man vor dem Gebrauch zurück, weil man sich schäme, Indianisch zu sprechen. Der Missionar müsse aber die damit gegebene Verächtlichkeit erst recht in Kauf nehmen, wenn anders es ihm ernst sei mit der Liebe zu den Seelen, die er so retten könne. Er müsse gleich den Erstlingseifer ausnützen und sich frei halten für das Sprachstudium und es ganz akkurat betreiben. Die Erfahrung zeige, daß es später damit nichts mehr werde. Weniger sprachkundigen Missionaren, die im übrigen aber recht gebildet seien, empfiehlt er den Gebrauch eines Dolmetschers, der einen aufgegebenen Stoff in freier Form wiedergeben soll; oder auch das Auswendiglernen einer Katechese, um sie dann an mehreren Orten immer wieder vorzutragen, wie es überhaupt ein guter alter Brauch sei, Reden und Abhandlungen hervorragender Autoren mit guter Betonung laut vorzulesen.

Wenn man diese letzte Ermunterung zum Sprachstudium der von Spanien herübergekommenen Missionare auf sich wirken läßt, muß man zugeben, daß Acosta von dem Einsatz der Spaniersöhne keine nennenswerte Hilfe erwartet, was immer er auch darüber sagt oder gelten läßt. Damit haben wir dann einen guten Anhaltspunkt für die Übersetzung und Erklärung der vorliegenden Stelle (IV. 8), die ohne diesen Zusammenhang mehrdeutig ist [9a].

[9a] Wie das ganze Buch, so findet auch dieser Punkt seinen besten Kommentar in der doppelten Provinzialkongregation S. J. in Peru 1576. Unmittelbar nach den Beschlüssen von der Einschränkung der Aufnahme von Kreolen und der selteneren Zulassung der Mestizen zum Priestertum heißt es: «48. Cum ageretur de subiectis idoneis huic Provinciae necessariis et *exigua admodum* eorum in his locis colligendorum spes esset, ... nihil superesse visum est, quam ut Congregatio haec totius Provinciae nomine, a P. nostro Generali etiam atque etiam flagitaret, ut his regionibus opem ferre dignetur subsidio Nostrorum ex Europa misso ... (Ant. Egaña S. J., Monumenta Peruana. Roma 1958. [abgek. = MP] II. doc. 17, p 79); Vgl. «53. De domo quoque probationis (Noviziatshaus), parum urgere rem visum est; quod apud nos admittendi videantur pauci, atque eos quidem in collegiis probari praestat» (ibid. p. 81). Nr. 20 erklärt, daß die beiden Hauptsprachen Quicha und Aymara für erfolgreiche Missionsarbeit unerläßlich sind und daß darum die Mitbrüder sie regelrecht erlernen sollen: die Grundbegriffe und grammatikalischen Regeln in den Kollegien, den geläufigen Gebrauch aber in den Indianermissionen. Abschließend heißt es ganz im Anklang an unsere Buchstelle «neque ad ministerium sermonis ullam aliam esse magis compendiariam et aptiorem viam.» (p. 63). Bei der eingehenderen Beratung des Visitators mit dem Provinzial und seinen Räten, wie die Mitbrüder schnell und leicht die Indianersprache erlernen könnten, war man dafür, daß die nach Vollendung der Studien von Spanien gekommenen Missionare sofort in die Doctrinas und Missionen gehen sollten. Jene, die vor Vollendung der Studien kämen, sollten das erste halbe Jahr nach St. Jakob bei Lima gehen und dort regelrechten Unterricht mit praktischen Übungen unter einander und in der Indianerkatechese erhalten. In Cuzco sollten ihre Leute (vermutlich die Peruaner) für das Sprachstudium freigemacht werden wie für das Lateinstudium und regelmäßigen Unterricht mit praktischen Übungen bekommen so wie oben, aber noch mehr durch Mitgehen mit sprachtüchtigen Patres auf Missionen. P. Plaza schließt sich dieser Meinung an. (MP. II. doc. XXX 126 p. 656.) Nur die Mitbrüder, die sofort als Obere oder Lektoren einspringen müßten und jene, die keine hinreichende Begabung hätten, sollten von dem halbjährigen Sprachkurs dispensiert werden. Die Novizen von Peru sollen vor dem Beginn der Philosophie und Theologie den halbjährigen Kurs machen, oder wenn sie schon

«Sunt igitur (') in quorum me numero aliquando fuisse confiteor (') qui a) saluti Indorum educandos, praeficiendosque ex indigenis Hispanorum filiis b) magistros arbitrentur. Hanc esse compendiariam viam propterea quod hi sermonis abunde gnari sunt, cui ab incunabulis assuefacti sunt, quo ad quidvis explicandum familiari uti queant; sensu vero et religione christiana c) (i) integri et solidi, cum ab Hispanis progenitoribus fidem Ecclesiasticamque consuetudinem haereditario fere jure retineant, idque pro summa gloria ducant. Ac plane d) quicumque ex his probatae diuque spectatae virtutis reperti fuerint, doctrinae quoque non expertes, in ministros sermonis assumi percommodum est, neque dubitandum quin horum studio et oratione qui non solum sermones verum res etiam ipsorum et norunt et amant, si fidelem ac diligentem operam navent, Indi multum adiuvandi promovendique sint. Quae si honestas morum satis (e) luceat, et diuturnis documentis pateat, quidvis aliud Indorum saluti posthabendum est. Neque valde scrupulose natales eorum e) repudiandi sunt, atque odio et iniuria (') quod a multis non recte fit (') prosequendi, qui patre Hispano, matre Inda prognati sunt. Fieri enim potest, ut inter istos quoque mixto genere, Timotheus (Act. Ap. 16, 1—3) quispiam sit patre gentili, matre Judaea ortus, et tamen cum testimonium bonum habeat a fratibus, assumatur a Paulo, utilisque Evangelico operi repereatur, qui aeteros meritis

So gibt es nun Leute (und ich muß gestehen, daß auch ich einmal zu ihnen zählte), die da meinen, man müsse für die Indianerseelsorge aus den hier im Lande geborenen Spaniersöhnen Missionare heranbilden und anstellen. Das sei der kürzeste Weg zum Ziel, weil diese Spaniersöhne die Indianersprache, an die sie von Kind auf gewöhnt sind, hinreichend kennen, so daß sie sich ihrer mit Leichtigkeit bedienen, um alles Beliebige damit zu sagen, und dazu in der christlichen Religion unbescholten und zuverlässig sind, da sie den Glauben und das kirchliche Leben, das sie von ihren spanischen Ahnen überkommen haben, wie ein Erbstück bewahren und darin sogar ihre größte Ehre sehen. Und in der Tat sei es sehr leicht, alle, die nur immer in der Tugend hinreichend erprobt und lange genug bewährt sind und die Glaubenslehre einigermaßen kennen, für den Sprachdienst heranzuziehen. Es sei auch kein Zweifel, daß die Indianer von ihnen, die ja neben ihrer Sprache auch noch die ganzen Verhältnisse der Indianer kennen und lieben, viel Hilfe und Förderung aus ihrer eifrigen Redetätigkeit erfahren, wofern sie nur treu und sorgfältig ihren Dienst versehen. Man müsse weiter alle andern Bedenken dem Seelenheile der Indianer nachstellen, wofern nur die gute sittliche Führung vorhanden und mit langfristigen Proben erwiesen sei. Dann dürfe man auch bei jenen, die einen spanischen Vater aber eine in-

darin sind, im zweiten Noviziatsjahr die Sprache studieren. Den Weihekandidaten soll das Sprachstudium mit religiösen Motiven empfohlen werden. (ibid. Nr. 19.16 p. 655.) Auch in dieser letzten Nr. 19.16, wo es um die Frage geht, wie man zu vielen sprachkundigen Missionaren für die Indianer kommen könne, wird von den sprachkundigen Spaniersöhnen ganz und gar geschwiegen. Zu allen Beschlüssen gab die Generalleitung in Rom ihr Placet. Vgl. MP. II. doc. 72, § 20, p. 427; §§ 46, 47, 48, p. 433—434; § 53, p. 435; doc. 175, §§ 16, 17, p. 829—830.

10 Wir bringen den lateinischen Text nach der Kölner Ausgabe mit Korrekturen nach einer Fotokopie des Originals (Ms 121 Bibliotheca de la Universidad de Salamanca). — Die Lesart des Kölner Druckes ist in ( ) beigegeben. Die Abschnitte sind von uns gesetzt. Ebenso sind die Verszahlen den Schriftstellen von uns beigefügt. Die kleinen lat. Buchstaben verweisen auf den nachfolgenden Kommentar.

et laude praecellat. Quid vetat alterum quoque Hiram similibus natalibus ortum a Salomone Rege evocari, et praeclarissimis difficillimisque templi operibus praefici, quod plenus sapientia et consilio sit? (3 Kg. 7, 13 ff; 2 Chr. 2, 13.) Neque enim personarum acceptor est Deus. (Act. Ap. 10. 34.)

dische Mutter haben, diese Herkunft nicht allzu hart ablehnen und mit unberechtigtem Haß verfolgen (worin leider viele fehlen). Es könne doch ganz gut sein, daß auch unter diesen Mischlingen ein zweiter Timotheus (Act. Apost. 16, 1—3) ist. Obwohl Timotheus von einem heidnischen Vater und einer jüdischen Mutter abstammte, wurde er dennoch, auf das gute Zeugnis seiner Glaubensbrüder hin, von Paulus angenommen und für die Glaubenspredigt nützlich erachtet und übertraf so noch seine Mitarbeiter an Ruhm und Erfolg. Warum es nicht möglich sein solle, daß noch einmal ein Mann berufen wird von ähnlicher Abstammung wie Hiram, der von König Salomon gerufen und mit der Leitung der hervorragendsten und schwierigsten Tempelbauarbeiten betraut wurde, weil er eben die notwendige Sachkenntnis und Klugheit dafür im vollen Maße besaß? (3 Kg. 7. 13 ff; 2 Chr. 2, 13.) Gott sieht doch nicht auf das Ansehen der Person (Act. Ap. 10, 34)!

At quamvis haec ita habeant f), tamen certissima magistra experientia copiose monstrat non posse nos nec debere solicitudinem omnem nostram studiumque deponere Indigenarum praesidio fretos, neque vero oportere rem tantam apto sermoni hominum committere, quorum mores non aeque apti sint.

Obwohl jedoch jene Leute so denken, so zeigt doch die zuverlässigste Lehrmeisterin Erfahrung reichlich, daß wir Europäer unmöglich im Vertrauen auf die Hilfe der Einheimischen unsere Mühe und Sorge ganz aufgeben dürfen, noch auch eine so verantwortungsvolle und große Aufgabe der bloßen Sprachfertigkeit von Leuten anvertrauen können, deren Betragen nicht ebenso dafür geeignet ist.

Fere enim Indorum ingenia et mores redolent g), quorum et lacte et consuetudine educati sunt. Magna prorsus est primae consuetudinis vis, magna primi coloris (caloris) impressio. Neque frustra tam religiose Abraham famulum (Eliezer) adiuravit de non danda filio suo Isaac uxore Chananaea (Gen. 24, 3); neque muliebriter ac non potius sapienter Sancta Rebecca Hethaeae foeminae coniungi Jakob suum adeo exhorruit ut vitam mallet amittere (Gen. 27, 46).

In der Regel haben sie nämlich etwas von der Veranlagung und der Haltung der Indianer an sich, bei denen sie aufgewachsen sind. Geradezu entscheidend ist der Einfluß der ersten Gewöhnung. So bedeutsam wie die erste Farbe beim Färben. Nicht ohne Grund hat Abraham (Gn. 24, 31) seinen Diener (Eliezer) hoch und heilig beschworen, seinem Sohn Isaak doch ja keine Kanaaniterin zur Frau zu geben. Es war bei der hl. Rebekka auch nicht bloß fraulich-natürliches Empfinden, sondern vielmehr wahre

Sunt proprii cuiusque regionis mores, quemadmodum et nativi fructus non iidem ubique, sed varii. Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri. Testimonium Poetae veteri fert Apostolus, quod vera scripserit (Tit. 1, 12).

Itaque solerter ingenia inspicienda sunt hominum, moresque diu probandi, ut Patriae minus temperatae, et constantis, vel potius lascivae, et levis opinonem quis eluat. Periculo certe compertum est ex istis plerosque plus obesse corruptis moribus, quam verbo sano proficere. Quamobrem ita istorum loquendi opportunitas contemnenda non est, ut tamen ingenio et moribus nisi plenissime probatis, non tuto res tanta, tamque periculosa credatur.»

Weisheit, wenn sie eine Vermählung ihres Sohnes mit einer Hethiterin so sehr verabscheute, daß sie lieber vorher sterben wollte (Gn. 27, 46). Jede Gegend hat eben ihre eigenen eingefleischten Gewohnheiten, wie ja auch jede Gegend ihre eigenen Früchte hat. «Creter sind von jeher Lügner, schlimme Bestien, faule Bäuche», zitiert der Apostel den alten Dichter und bestätigt damit, daß er recht schrieb (Tit. 1, 12).

Deswegen muß man die Veranlagung der Spaniersöhne genau beobachten und ihr Betragen lange erproben, damit der eine oder andere von ihnen das üble Vorurteil, das ihnen von der unbeherrschten und unzuverlässigen, um nicht zu sagen von der sinnlichen und schlüpfrigen Heimat anhaftet, ausmerzt. Durch den Versuch ist mit Sicherheit festgestellt worden, daß die meisten von ihnen im Missionsdienst mehr durch schlechtes Betragen verderben als sie mit ihrer einwandfreien Sprache Gutes stiften. Man darf also die gute Gelegenheit der Sprachfertigkeit dieser Spaniersöhne nur in der Weise ausnützen, daß man ihnen die hochwichtige und dazu noch gefährliche Aufgabe des Missionsdienstes nur dann ruhigen Herzens anvertraut, wenn sie sich mit ihrer Veranlagung und ihrem Betragen vollauf bewährt haben.

Unser Kommentar

a) «Sunt qui ... arbitrentur.» Zunächst sei bemerkt, daß schon bei «propterea quod ... sunt» (statt «sint») grammatikalisch die Form der indirekten Rede verlassen wird. Dadurch glauben wir uns berechtigt, auch die weiter folgende direkte Rede als die Wiedergabe der gegnerischen Meinung anzusehen, die Acosta früher, wie er nachdrücklich gesteht, geteilt hat.

Sachlich ist zu beachten, daß Acosta hier seine Gegner, wie gewöhnlich nicht nennt. Franziscus de la Cruz OP, den er im 4. Kapitel des V. Buches ohne Namensnennung bekämpft, kommt hier nicht in Frage. Zum Glück gesteht er aber einen eigenen Meinungswechsel in dieser Frage und bekennt sich somit selbst als seinen Gegner. Dazu gibt Sachinus [11] einen dankenswerten Hinweis. Er berichtet, daß Acosta im Jahre 1573 im Auftrage seines Provinzials das Kolleg Cuzco visitierte und dabei sieben Kan-

[11] Sacchinus, Historia Soc. Jesu, Pars IV, lib. 1, n. 192, p. 35.

didaten aufnahm, von denen vier schon im ersten Halbjahr wieder fortgingen, und bemerkt bedeutsam: «experientia affirmavit (Acosta), quod jam antea quoque coeperat apparere, natis in ea regione bonis incoeptis deesse constantiam». Nach dieser Notiz hätte Acosta noch in seinen ersten Peru-Jahren die andere Meinung vertreten, die er wahrscheinlich von Spanien mitgebracht hatte. Er hatte sich von dort ja wiederholt für Peru angeboten und zwar für eine theologische Lehrtätigkeit in den Seminarien [12]. Diese setzte notwendig eine Aufnahme von Einheimischen voraus, für deren Schulung damals große Pläne im Gange waren. Acosta kam im April 1572 mit großer Verspätung in Lima an. Man setzte große Hoffnung auf ihn in den Meinungsverschiedenheiten und Mißständen, die damals in der jungen Ordensprovinz Peru herrschten. Sacchinus berichtet, daß man damals dem dortigen Provinzial Hieronymus Ruiz de Portillo unter anderem Gröberen auch vorwarf, daß er die Provinz mit gebürtigen Peruanern und sogar Mischlingen überfüllt und die jungen Ordensbrüder ohne Vorbereitung und Ausbildung in die Arbeit geschickt habe [13]. Dieser Vorwurf klingt wie das Facit, das der Geschichtsschreiber oder auch die Generalleitung SJ in Rom aus der ganzen Aufnahmetätigkeit in Peru zog. In den Klagebriefen der Mitbrüder aus Peru nach Rom, die in den Monumenta Peruana I und II von P. Antonius De Egaña S. J. veröffentlicht sind, findet sich keine Verurteilung der Aufnahme von Einheimischen an sich, noch in einem solchen Umfang, in dem sie vom P. Provinzial Portillo geübt wurde. Eigentliche Klage wurde nur darüber erhoben, daß P. Provinzial ein unwürdiges und unkorrektes Verhältnis zu zwei jungen Kreolen-Fratres, die ihre wohlhabenden Angebörigen in Lima hatten, unterhielt [14], was der Aufrechterhaltung der klösterlichen Zucht sehr schädlich war. Man hoffte durch die Versetzung des einen, Fr. Joseph Ribera, nach Rom oder Cuzco das Übel zu beseitigen. Wie es scheint, kam es bei ihm aber zum Verlassen der Gesellschaft, während der andere, Martin Pizarro, 1575 Diakon wurde. Man darf ruhig annehmen, daß dieser Fall, wenn er auch nach seinem Ausgang zu schließen, nicht so schlimm war, wie er dargestellt wurde, nicht wenig zur Mißstimmung gegen die Einheimischen beigetragen hat. In der Tat wurde das große Vertrauen, das die Jesuiten in Peru gleich von Anfang allgemein auf die Einheimischen wegen ihrer Sprachkenntnis und ihrer Tugend setzten [14a], sehr bald getrübt. Die größte Kritik an ihnen übte P. Ludwig Lopez in seinen alarmierenden Bitten um besseren Nachschub aus Spanien an P. General in Rom um die Jahreswende 1569/70 [15]. P. Ludwig Lopez erweist sich als ein scharfer aber auch

---

[12] Egaña, Antonius de, SJ. MP I, doc. 63 par. 3 p. 301 (Acostas Brief vom 23. April 1569 an P. General Borgia). Vgl. MP II, doc. 2, par. 7, p. 7 Anmerkung 25.

[13] «provinciam replesse hominibus in Peruvia atque etiam mixto genere natis, statimque eos rudes et nullo tirocinio edolatos in acie colocasse» (III, 8, n. 313, p. 429. Vgl. III. 7 n. 227, p. 377; IV, 2 [1574] n. 140 p. 66).

[14] Egaña, Antonius de, SJ. MP I (1565—1575); MP II (1576—1580). Einschlägige Briefe: P. Bracamonte v. 8. 9. 1569 (MP I doc. 66 cum asterisco), P. Zuñiga v. 31. 12. 1572 (MP I doc. 107). Vgl. P. Prov. Portillo v. 12. 4. 1572 (MP I doc. 95); Fr. Casasola v. 22. 4. 1572 (MP I doc. 98)

[14a] Vgl. die ersten Jahresberichte, bes. MP I doc. 57 p. 266 (Lima 21. 1. 1569).

[15] Briefe v. 29. 12. 1569; 21. 1. 1570; 2. 2. 1570 (MP I doc. 68, 71, 72).

unzufriedener Geist, und bei allem, was er gegen die Kreolen und Mestizen [16] sagte, ist gegenwärtig zu halten, daß er ihre Aufnahme nicht rundweg ablehnte, sondern nur ein Mindestalter von 20 Jahren für die Aufnahme verlangte. Auch muß man beachten, daß er auch die gebürtigen Spanier unter dem Klima von Peru verändert und verdorben glaubte, aber sich doch lieber mit Laienbrüdern aus ihren Reihen zufrieden geben wollte als solche von Spanien kommen zu lassen. Schließlich muß man auch wissen, daß diesem Kritiker die eigenen Mitbrüder von Spanien nicht gut genug waren für die Aufgaben in Peru, wie er sie sich dachte, und daß er seinen Provinzial P. Portillo in anderen wichtigen Streitfragen wie Übernahme von Missionsposten (Doctrina) und Kollegien unrecht gab, ja unverholen um einen neuen Obern anhielt. Bei der Begründung seiner Bitten um tugendhafte und gelehrte Patres nennt er auch die Notwendigkeit derselben für die Ausbildung ihrer eigenen Leute. Was sie dort an Leuten aufnähmen, sei sehr freizügig und mit den landeigenen Süchten der Sinnlichkeit, der Habgier und des Stolzes behaftet, zu denen sich bei den im Lande Geborenen noch die Unbeständigkeit geselle. Nur große Klöster und ein strenges Noviziat könnten da helfen. Erforderlich sei vor allem ein Novizenmeister wie P. Baltasar Avares, der dem harten Schlag dort den Nacken beuge. Die besten Berufe seien die von Spanien gekommenen Spanier. Die im Lande geborenen Leute, die man Kreolen oder Mestizen [16] nenne, seien nämlich sehr unbeständig, schwach, genußsüchtig und träge, daß man sie auf keinen Fall unter 20 Jahren aufnehmen könne. Die Orden wagten nicht, sie aufzunehmen, und ihre Freunde machten sie aufmerksam, daß sie die Gesellschaft Jesu nur belasten würden mit diesen unnützen und wertlosen Leuten. Darum möge der P. General doch einsehen, daß man sich auf die dortigen Leute nicht verlassen könne, und nicht unterlassen, einen beständigen Nachschub vorzusehen, der die Gesellschaft halte und leite, denn die dortigen könnten es nicht [16a]. In dem zweiten Brief in der gleichen Sache sagt er frei heraus, daß man bereits murre über die große Zahl, die sie wären, ohne sich jedoch der eigentlichen Aufgabe bei den Indianern widmen zu können. Bei all den Leuten

---

16 Zum Begriff vgl. L. Lopez (MP I doc. 58): Los Mestizos de indias y negros y españoles es gente librisima ... con los vicios que deprenden de los españoles y suyos p. 327/28.

16a «Son necessarios Padres de mucha virtud ... y para los de la Compañia, para criar gente y guardar con rigor nuestro Instituto; el qual se rimitira muy en brebe, si no se remedia. Porque la gente que se rescibe es soberbia y libre, y dada a los tres vicios arriba dichos (§ 6), y si no ay grandes claustros y riguroso noviciado y prosequción en los demás de la vida al modo dicho, no abra remedio de subjetarlos; antes se criará gente perdida, que gente que sirva a Dios en algo que sea bueno ... Y entre las cosas de que mayor necesidad ay es de un Maestro de novicios ... que doblen esta gente la cerviz. Y la mejor es esta dura, que son los españoles venidos de España; que los nacidos en esta tierra, que se llaman criollos o mestizos, son tam inconstantes y floxos, regalonazos y umbratiles, que por ninguna via se sufre recibirlos, si no pasan de los veinte años. Y asi, las Ordenes no los osan recibir, y nuestros amigos no nos avisan de otra cosa, si no nos queremos ver perdidos, cargando la Compañia de gente inutil y de poco ser. Y de aqui entenderá V. P. que no conviene confiar de la gente de acá, ni descuidarse en proveer continuamente de gente d'españa que baga y rija la Compañia; pues los de acá no son para ello ... MP I doc. 68, p. 332/334. Vgl. doc. 58, n. 328—329.

habe der Provinzial doch keine Leute und könne nicht wagen, sie aus seinen Fittichen zu lassen [17]. Es ist nicht zu verkennen, daß den übertriebenen Kritiken des P. Ludwig Lopez wahre Fehler zugrunde lagen. Ziemlich von Anfang an herrschte auch bei P. Portillo, Bracamonte, Amador u. a. die Überzeugung, daß das Berufsmaterial in Peru anders zu behandeln sei als das in Spanien [18]. Während die erste Namenliste [19] die technischen Ausdrücke «criollo» und «mestizo» durch bloße Angabe des Geburtsortes umging, schreckte P. Rektor Zuñiga bei dem nächsten Katalog davor nicht mehr zurück und ließ sogar eine Bemerkung über die Charakterfehler der Kreolen, wobei er auch die Mischlinge einschloß, folgen, nicht ohne den Hinweis, daß auch die eingewanderten Spanier sich die gleichen Fehler, wenn auch im geringeren Maße, angewöhnt hätten [20]. Diese Fehler, vor allem die Unbeständigkeit, wurden auch später von der Provinzialkongregation [21] als Tatsache ausgesprochen und zur Grundlage ihrer Beschlüsse genommen. Auch der Generalvisitator P. Plaza berichtete darüber im gleichen Sinne in seinem amtlichen Bericht [22]. Von Acosta selbst liegen darüber keine anderen Äußerungen vor als die Beschlüsse der Provinzialkongregation, deren Seele er war und die Antworten, welche der Provinzialrat dem P. Visitator auf diesbezügliche Fragen gab.

Vor allem aber ist der Wandel in der Aufnahme von Einheimischen zu beachten, der mit dem Provinzialat des P. Acosta (1. Januar 1576) einsetzte. In seinem ersten Jahresbericht (15. Februar 1577) kann er nur vier

---

17 MP I doc. 71, p. 364.

18 Siehe MP I doc. 57, p. 254; doc. 69, p. 339; doc. 85, p. 431; doc. 178, p. 702.

19 MP I doc. 58, p. 279—284.

20 MP I doc. 90, p. 444—447: «Estos postreros son criollos, y en suma son éstas sus propriedades: muy libres, criados en regalo y amigos dél, indevotos y nada aficionados a cosas de oración y mortificación, poca capacidad, grandissimamente inconstantes. Todas estas propriedades han acquirido también los demás que aqui se han recebido, aunque son naturales de España, pero no tanto como los criollos; y para eso les a ayudado no tener probación y asi, si no son cinco o seis de los que arriba apuncté, de los demás poco se puede fiar.» (p. 447.)

21 «46. De Nostrorum multiplicando et augendo numero, quod sit usque adeo necessarium ut ministeriis Societatis in his locis satisfacere possimus, visum est, tametsi non mediocris penuria toleretur, non debere tamen Superiores adiicere animum ad huius regionis homines recipiendos propter nativam instabilitatem, et parum tutos mores eorum, quos nostrates criollos et mestizos vocant, quod diuturna experientia compertum est.» (MP II, doc. 17, p. 78).

22 «60. Quanto al recebir de los nacidos en esta tierra hijos de españoles, que se llaman comúnemente criollos, conviene que se tenga mucho delecto, por ser poco capaces de mortificación, por el mucho regalo y vicios en que se crian, y de aqui les nace ser inconstantes y muy mudables en los buenos propósitos. El modo que aora está dado, parece bastante, como se guarde con axactión, y es que no se reciban sino siendo ya de edad de mas de veinte años y sean probados y conocidos por un año, a los menos, perseverantes en pedir la Compañia, y que se tenga noticia que en este tiempo ayan vivido virtuosamente y con recogimiento. Otros ay que llaman mestizos, que son hijos de españoles y indias, y estos aunque son más humildes y subjectos que los criollos de su condición, son más cortos de entendimiento, y commúnemente tienen los españoles, y especialmente los eclesiasticos y religiosos mucha aversión con ellos, porque son muy conocidos en el color, y para sacerdotes conviene que sean muy raros que se reciban, para legos no tiene tanto inconveniente, con tanto que se guarde en el recibirlos el modo que está ordenado para recibir criollos». MP II doc. 20, p. 183.

Aufnahmen aus dem Berichtsjahr melden [23]. In allen vier Fällen handelte es sich um eingewanderte Spanier. Sein Jahresbericht über 1578 erwähnt elf Aufnahmen und sagt mit fühlbarer Genugtuung, daß fast alle zugewanderte Spanier sind, aber auch, daß die Einheimischen sich gut machen, wenn man nur auf Auswahl und gute Führung im Noviziat und in der Ausbildung bestehe [24].

Hiermit trat Acosta in tatsächlichen Gegensatz zu seinem Vorgänger Portillo. Dieser hatte bis zum Ende seiner Amtszeit immer wieder Kreolen und Mestizen aufgenommen, wie er auch in der Aufnahme alter und versorgungsbedürftiger Leute zu weit gegangen war. Provinzialrat und Generalvisitator schränkten auch diese ein [25]. P. Visitator Plaza urteilte ganz allgemein, daß bei der Aufnahme von Novizen in der Ära Portillos beachtliche Fehler unterlaufen seien [26]. P. Portillo war wiederholt von Rom zur Zurückhaltung und Vorsicht bei den Aufnahmen, speziell der Kreolen ermahnt worden, wobei die oberste Leitung S.J. aber nie die Aufnahme von Einheimischen ganz abgesagt und wenigstens einmal ausdrücklich gelobt hatte [27]. Gewiß hat es nicht an Bemühen um größere Vorsicht bei den Aufnahmen gefehlt, denn öfter wird gesagt, daß nicht alle Bewerber aufgenommen wurden. Das Verlangen nach mehr Leuten zur Bewältigung der anfallenden Riesenarbeit und vor allem nach Dolmetschern (lengua) ist aber ebenso unverkennbar.

Zur Beleuchtung des Gesagten wäre nun eine Statistik der Aufnahmen unter P. Portillo wünschenswert. Leider steht uns der «Libro del Noviziado» von Lima nicht zur Verfügung, aber bei den Lücken, die P. Egaña darin schon feststellte [28], würde er kaum genügen. Ebenso wenig reichen die Jahresberichte und Namenskataloge, die in den Monumenta Peruana vorliegen, dazu aus, weil Anfang und Ende der Berichtszeit nicht leicht festzulegen sind, noch auch die Abgrenzung der einzelnen Jahrgänge. Nach vieler Mühe mit der Auszählung der Toten und sonstigen Verluste können wir an einigen Querschnitten das Verhältnis der Peruaner (= in Peru

---

23 MP II doc. 26, p. 213.

24 «(el Señor) nos ha dado este año once que se an recibido, todos de buena expectación y bien examinados y probados ... y casi todos éstos son de los Reinos de España; aunque también los de acá, con tenir delecto en recibirlos y poner cuidado en su probación y institución, van dando buena satisfación.» MP II doc. 123, p. 611.

25 MP II, doc. 126 (Bericht P. Plaza v. 25. 4. 1579) p. 658: «24.21. Respondieron los Padres (Provinzial + 4 Räte) ... con los baquianos y clerigos de doctrinas se atienda mucho a mirar su vocación, si vienen movidos por respectos temporales, o con deseo de servir a Nuestro Señor; y usando con ellos de los demás medios que la Constituciones ordenan acerca de los que se han de recibir, pareciendo aptos, se podran recebir.»

26 MP II, doc. 20 (Bericht Plaza v. 12. 12. 1576) 11. 8., p. 134/35; p. 163: «Acerca al capitulo 8 en el recibir novicios ha avido notable falta, recibiendo personas de poca expectación, sin consulta, con poco examen, y con nota que se recibian por respecto de los bienes temporales que traian, y los mesmos recibidos lo entendian ansi.»

27 MP I, doc. 79, p. 389, 480 (Brief v. P. General Borgia 14. 11. 1570); doc. 82, p. 405 (Brief P. Polanco an P. Bracamonte v. 14. 11. 1570); doc. 104, p. 497 (Brief P. Generalvikar Polanco an P. Portillo v. 12. 12. 1572); doc. 117, p. 536 (Instruction P. General Mercurian für P. Visitator Plaza v. Juni 1573); doc. 190 p. 743 (Brief P. Mercurian v. 15. 12. 1575).

28 Vgl. seine Noten zu den einzelnen Namen, die er in der Noviziatsliste nicht fand.

eingetretene Jesuiten) zu den von Spanien gekommenen und noch überlebenden Jesuiten zeigen [29]:

Anfang 1569: 30 Jesuiten, 7 aus Spanien, 23 aus Peru; 4 Kreolen, 3 Mestizen
Anfang 1570: 44 Jesuiten, 18 aus Spanien, 26 aus Peru
Anfang 1571: 45 Jesuiten, 16 aus Spanien, 29 aus Peru; 6 Kreolen, 2 Mestizen
Anfang 1572: 45 Jesuiten, 16 aus Spanien, 29 aus Peru; 4 Kreolen, 2 Mestizen
Anfang 1573: 52 Jesuiten, 18 aus Spanien, 34 aus Peru; 6 Kreolen, 3 Mestizen
Anfang 1575: 60 Jesuiten, 17 aus Spanien, 43 aus Peru; ? Kreolen, ? Mestizen
Anfang 1576: 75 Jesuiten, 30 aus Spanien, 45 aus Peru; 5 Kreolen, 6 Mestizen (incl. Visitator Plaza)
Anfang 1577: 77 Jesuiten, 30 aus Spanien, 47 aus Peru
Anfang 1579: 102 Jesuiten, 40 aus Spanien, 62 aus Peru; ? Kreolen, ? Mestizen

Aus dieser Übersicht ersieht man, daß die Aufnahmen in Peru nie abrissen und alle Verluste an Toten und Entlassenen sogar überboten. Die Aufnahmen von Kreolen und Mestizen erreichten am Ende der Amtszeit P. Portillos ihren Höchststand. Ein Überblick über die jährlichen Eintritte und Austritte ist nicht möglich. Es sei aber gesagt, daß von den 23 Peruanern, die 1568 aufgenommen wurden 1576 noch 16 vorhanden waren. Von den 7 Vermißten sind 2 Tote abzuziehen, so daß der Verlust eigentlich nur 5 beträgt. Diese waren: 1 Spanier (24 J.), 1 Mestize (14 J.), 3 Kreolen (unter 20 J.). Wieviele bei der Vorprobe nicht aushielten, ist nicht ersichtlich. Es mögen viele gewesen sein, aber man wird den Verdacht nicht los, daß mit der Klage über die Unbeständigkeit der Einheimischen nicht nur das Verlassen des Ordens, sondern auch schon das des guten Geistes gemeint ist.

So führt uns das Geständnis der eigenen Sinnesänderung Acostas zur Erkenntnis, daß er sich damit von der bisherigen Meinung und Praxis seiner eigenen Mitbrüder in Peru distanzierte, allerdings in Übereinstimmung mit der Provinzialkongregation und der Generalleitung. Leider reicht es nicht aus, zu erfahren, wer außerhalb der Gesellschaft Jesu dem Gedanken der Heranziehung von Kolonistensöhnen zum Sprachdienst anhing. Von P. Ludwig Lopez wurde oben erklärt, daß andere Orden sie nicht aufnähmen. In den Jahresberichten [30] hört man, daß andere Ordensleute den Kandidaten raten, zu den Jesuiten zu gehen. Acosta macht nirgendwo einen deutlichen Hinweis auf andere Orden. Vergebens sucht man auch nach Belegen für Acostas Aussage, daß die meisten Einheimischen durch ihr Betragen mehr geschadet als durch ihre fehlerlose Sprache genützt hätten. In den Jahresberichten liest man nur das Gute, das sie mit ihrer Sprachgabe leisteten.

Wie es scheint, haben auch die Franziskaner es mit den Einheimischen versucht. Tibesar berichtet nämlich, daß der Franziskanerprovinzial Diego de Medellin wegen eines 5jährigen Ausbleibens des Nachschubs aus Europa sich schließlich genötigt sah, einheimische Kandidaten, Kreolen und Mesti-

[29] Vor allem stützen wir uns für die folgenden Zahlen auf MP I, doc. 57, 58, 69, 85, 90, 108, 138, 178; MP II, doc. 2, 26, 20, 123.
[30] MP I, doc. 69, p. 339.

zen aufzunehmen, wobei er auch auf Widerstand bei seinen Mitbrüdern stieß [31].

Bei den Dominikanern bestand 1559 das Verbot, Indianer, Neger und Mischlinge von Spaniern mit Indianern oder Negern aufzunehmen. Es wird aber berichtet, daß Fray Tomas de Argumedo in Übereinstimmung mit dem Provinzial Carvajal das Chorgebet bei Kandidaten einführte, deren er in wenigen Monaten an die 30 aufgenommen hatte. Das war aber schon vor 1565, wo spätestens Fray Thomas de Argumendo nach Spanien zurückkehrte. Ob dabei eine Opposition gegen die Aufnahmen mitspielte, ist nicht ersichtlich [32].

Die Meinungsverschiedenheit erstreckt sich gewiß auch auf den Diözesanklerus und wurde auch an den königlichen Hof getragen. Der König erließ Verwarnungen an den Bischof von Bogota 1576, von Cusco 1577, Erzbischof von Lima 1578 und zwar nicht bloß gegen die Weihe von Mestizen, sondern überhaupt unwürdiger Kandidaten [33]. Wer gemeint war, ersieht man aus der Antwort Toledos auf das Verbot des Königs. Darin heißt es zunächst ganz im Sinne Acostas, daß Mestizen und jene, die in Tugend und Wissenschaft nicht genügen, obwohl sie Sprachkenntnis haben, nicht geweiht werden sollen, weil eben die Erfahrung bewiesen hat, daß der Mangel an Tugend bei einem Priester, der die Sprache kennt, den Indianern mehr schadet, als bei einem, der die Sprache nicht kennt und folglich im Begleiter, den er zur Verständigung braucht, zugleich einen Zeugen hat, der ihn vor Entgleisungen bewahrt. Mit dieser Bemerkung ist gesagt, daß die Einheimischen ohne begleitenden Dolmetsch weniger äußeren Halt haben, während doch Acosta ihr Versagen auf die Erziehung und Gewöhnung zurückführt, als ob es dagegen kein anderes Mittel gäbe als die gegenteilige feste Gewöhnung und Erprobung [34].

b) «Indigenae Hispanorum filii.» Lopetegui [35] engt den Begriff ein auf die Söhne mit vollspanischen Eltern, indem er beifügt «es decir criollos», Mateos [36] dagegen auf die Söhne mit spanisch-indianischen Eltern, also Mischlinge. Er übersetzt nämlich «hijos de españoles y indos». Ein Dispensschreiben von Papast Gregor XIII. (25. Januar 1576), also aus der gleichen Zeit, umschreibt den Begriff «Hispanorum filii» genauer und faßt darunter sowohl Kreolen als Mestizen: «filii illegitimi Hispanorum et Indarum vel Hispanarum, qui in Indis vivunt [37].» Ebenso haben auch die Provinzialkongregation der Gesellschaft Jesu in Lima/Cusco 1576, der

---

31 Tibesar, Antonine, OFM, PHD, Franciscan Beginnings in Peru. Washington 1953. p. 30 u. 33, Nota 40.

32 Hipolito Sancho de Sopranis, Semblancas Misioneras, Fray Tomas de Argumedo O.P. In MH VII (1950) p. 355.

33 Lopetegui, El Papa Gregorio y los Mestizos del Peru. In: Miscellaneae Historiae Pontificiae. Romae 1943. p. 186—188.

34 Der ganze Brief ist abgedruckt in: MH III (1946) p. 483—486 von Constantino Bayle SJ. aus Roberto Levillier, Gobernantes del Peru. VI. Madrid 1924, 186 parte II. 373.

35 Lopetegui, León SJ., El Padre Jose de Acosta SJ. y las Misiones. Madrid 1947 p. 382.

36 Francisco Mateos in seiner Übersetzung des ganzen Werkes: P. José de Acosta SJ., De Procuranda Indorum Salute Edición Castellana anotada. Madrid 1952 p. 359.

37 Haroldus, Lima limata Conciliis, Constitutionibus Synodalibus et aliis Monumentis. Romae p. 113.

Acosta praesidierte, und andere Dokumente jener Zeit, wie oben näher gezeigt ist, beide Gruppen von Spaniersöhnen gemeint. Wo sich also aus dem Zusammenhang nicht der Ausschluß der einen oder anderen Gruppe deutlich ergibt, wie z. B. bei «qui patre Hispano matre Inda prognati», ist an alle Spaniersöhne, sofern sie nur in Peru geboren waren, zu denken, einerlei, ob voll- oder halbspanisch, ob ehelich oder unehelich, sofern sie nur für Sprachkenntnis in Frage kommen.

c) Bei «integri et solidi» ist die copula «sunt» zu ergänzen wie sie vorher bei «gnari» steht.

d) «Ac plane» kann eine bejahende Antwort einleiten, kann aber auch dem bisherigen Gedanken Gewichtsvolleres beifügen. Letzteres scheint uns hier der Fall. Die Meinung der Gegner, die Acosta früher geteilt hat, wird weiter und immer drängender entwickelt bis zu dem Satz: Neque acceptor personarum est Deus.

e) «Natales eorum» (= die Geburt, der Stand der Geburt, die Familie, die Familienverhältnisse) bedeutet hier konkret die Mischung des Blutes und nicht etwa die legitime oder illegitime, arme oder reiche Geburt. Schon in der Mischung des Blutes wurde eine Makel der Geburt gesehen, wie aus anderen Dokumenten der Zeit hervorgeht z. B. III. Konzil von Lima cap. 36 «De dote non augenda ob *defectum natalium.* Si qua mixti generis mulier, quas vulgo mestizas vocant ...» (Ruben Vargas Ugarte, Concilios Limenses tom. I, Lima 1951, p. 297). Es ist uns kein Beleg begegnet, daß die Geringschätzung der Mestizen bei Volk und Clerus direkt auf die Unehelichkeit zurückging, die bei den Mestizen meist vorlag.

f) «At quamvis haec ita habeant.» Das Verb. «habeant» muß man zum «sunt qui» ganz am Anfang und nicht zum «haec» hier beziehen. «Haec» ist Objekt, nicht Subjekt, weil bei «habeant» ja das «se» fehlt! Für die Bedeutung, sich verhalten (= se habere) ist nach Georges Lexicon 1951 das «se» nicht streng nötig. Doch heißt bei Acosta habere ohne «se» auch sonst: etwas für etwas halten, meinen. Siehe p. 270 «quod si quis ista nimia censebit ... is sic habeat longe magis esse risu dignum ...» Wir verstehen unsere Stelle darum lieber so: Aber, obwohl sie (= die Leute, von denen Acosta sich abwendet) dieses (= die dargelegten Vorschläge und Gründe) so ansehen, so zeigt doch die zuverlässigste Lehrmeisterin Erfahrung deutlich genug anders; nämlich, kurz gesagt, daß es ohne Missionare aus Spanien noch nicht geht, weil es bei den sprachtüchtigen Einheimischen oft an der sittlichen Befähigung fehlt, wie ja auch andere Stellen der Hl. Schrift und natürliche Überlegung zu denken geben und das Experiment vollauf bewiesen hat. Mit dieser Erfahrung stellt sich Acosta deutlich gegen seine frühere Ansicht und jene Leute, die sie noch halten. Darum geht es wohl nicht an, die Gründe des ersten Teiles als die noch gültige Meinung Acostas anzusehen, wie es gelegentlich z. B. auch in der Übersetzung von Mateos [38] geschieht. Nur was die Kölner Ausgabe in

[38] Mateos übersetzt das ac plane mit «y sin duda», das genau so zweideutig ist wie der lateinische Ausdruck, aber das Dubitandum non est nimmt er persönlich: «y creo cierto» und aus dem «at quamvis haec ita habeant» macht er eine Approbation

Klammer gesetzt hat, möchten wir als seine echte Überzeugung gelten lassen, nämlich, daß er früher anderer Ansicht war und, daß die Mischlinge wirklich oft mit Unrecht wegen ihrer Abstammung verfolgt werden [38a]. Die andern Behauptungen, z. B. daß man nicht so viel Aufhebens zu machen brauche von der Herkunft der Mischlinge, sind zwar nicht ausdrücklich von Acosta verurteilt, aber auch nicht als seine noch geltende eigene Meinung bestätigt. Er sagt eben nicht, all das sei wahr! Er könnte es auch nicht, ohne sich zu widersprechen. Dann läge ja keine nennenswerte Urteilsänderung vor, keine Ursache, gegenteilige Bibelstellen zu bringen. Seine neue Ansicht ist leider nur sehr summarisch angegeben. Die praktische Schlußfolgerung, die er daraus zieht, läßt aber an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Nur sehr wenige Einheimische sind zu gebrauchen, wie es auch die Provinzialkongregation sagte.

g) «Indorum ingenia et mores redolent.» Lopetegui versucht hier, die Kreolen von der Aussage Acostas auszunehmen und die Abfärbung der indianischen Umwelt nur für die Mestizen gelten zu lassen, obwohl er weiß, daß Solorzano sie spontan anders verstanden hat. Lopetegui will nicht wahrhaben, daß den hundertprozentigen Spaniersöhnen von Peru etwas von der Art der Indianer anhaften könne. Wir können nur sagen: 1. Das «redolent» bezieht sich auf das ganz generell gehaltene Indigenae, im Vorsatz. Davon waren die Kreolen nicht ausgenommen. 2. Bei der Provinzialkongregation SJ. 1576, und in anderen Zeitdokumenten, fanden, wie oben ersichtlich ist, auch die Kreolen kein volles Vertrauen und wurden in etwa wegen des gleichen Klimas mit den Mestizen gleichgestellt. 3. Die Beschreibung «quorum et lacte et consuetudine educati» wird doch nicht so wörtlich zu nehmen sein, als ob bei allen auch beide Noten: Milch und Umgang zugleich verwirklicht sein müßten, ganz abgesehen davon, daß spanische Familien sich indianische Ammen hielten. Wenn auch den Indianern eigene Dörfer und Stadtviertel zur Nachtwohnung zugewiesen waren, so kamen sie doch bei der Tagesarbeit und auch sonst mit Spaniern zusammen. 4. Man begegnet auch sonst Verwunderung und Klagen, mit z. T. der gleichen Begründung: daß die Spanier in Übersee aus der Art schlugen [39]. Acosta legt an die peruanisch-spanischen Schüler des Kol-

---

«pero aunque todo esto es verdad». Er beginnt aber bei «at quamvis» einen neuen Abschnitt und gibt damit zu erkennen, daß auch er hier die Hauptzäsur der Erörterung gefunden hat.

38a Vgl. MP II, doc. 20 p. 161 «algunos han hablado mal mostrado sentir mal de lo criollos y mestizos» (Visitator).

39 «Hominum incolabant genera praecipue tria: Hispani, Peruvi, indigenae et advecti ex Aethiopia servi ... p. 206 ... Penes Hispanos et divinarum regimen et humanarum rerum erat. Quorum alii ex Hispania profecti, alii ibidem orti erant, sive utroque hispano parente sive barbaro altero, quos mistos apellabant, Hybridae a nobis dicentur. Singula haec hominum genera praeter communia vitia, suis urgebantur. In indigenis (= Indianer) et mancipiis maxime ebrietas, ad haec reliquiae multae pristinae superstitionis vigebant. Oriundos *ex Europa sed ibibem procreatos* (= Kreolen), Hybridasque inconstantia ac levitas ac fere parentis utriusque vitia sequebantur» Sacch. III. 1. 4. p. 205/n 6/n 329. — «Hispana iuventus nullo cultu educata primam naturae facilitatem ad virtutis disciplinam a Deo concessam, vitiis imbuebat.» Sacch. IV. lib. 1 p. 35 n 192. — «Igitur auri copia (nulla enim ditior inventa provincia est) impunitas, dominatus, bella, illecebrae peccandi ab loci ingenio,

legs von Lima andere Maßstäbe an als an die Schüler in der Heimat [40]. Wer wollte auch Auslandskinder mit Heimatkindern derselben Nation gleichsetzen! 5. Die Hinweise auf die Kanaaniterin und Hethäerin lassen an rassisch-religiöse Mischehen und Mischlinge denken, aber der andere Fingerzeig auf die Creter und die ortsbedingte Qualität der Früchte, wie auch auf die erste Färbung gelten ebenso von den Kreolen, die doch die gleiche Heimat und Umwelt hatten. Acosta macht noch nicht die Rassenzugehörigkeit für das Verhalten der Menschen verantwortlich, sondern vielmehr das Klima, die Erziehung und Gewöhnung. Somit braucht es nicht zu verwundern, wenn er bei den Einheimischen (indigenae Hispanorum fillii) nicht die vollblütigen Spaniersöhne ausklammert. 6. Der Vorzug der Sprachtüchtigkeit, um den es eigentlich bei diesen indigenae geht, fand sich tatsächlich sowohl bei Kreolen wie Mestizen, war aber nirgendwo schon mit der Herkunft identisch, weil er natürlich von der Begabung und Schulung abging. Andererseits werden zugewanderte Spanier öfter auch als gute Sprachkenner (buena lengua) registriert.

b) «Res tanta tamque periculosa.» Man hat das Bedürfnis zu fragen, welche «große und gefährliche» Aufgabe den Kolonistensöhnen denn eigentlich anvertraut werden sollte. Eingangs hieß es: «ex indigenis Hispanorum filliis saluti Indorum *magistros* educandos praeficiendosque [41]», also Vorgesetzte, Vorsteher, Aufseher, Leiter, Lehrmeister, Lehrer für das Heilswerk oder (nach unserer heutigen Benennung) Missionswerk bei den Indianern heranzubilden und anzustellen. Etwas später variierte der Ausdruck auf «in ministros sermonis assumi», d. h. in den Dienst der Sprache = Landessprache nehmen, nicht etwa schon in den Dienst der Predigt, etwa als Dolmetsch der Prediger. Die Predigt nennt Acosta concio» (IV. 6. p. 372), wogegen «sermo» im Zusammenhang immer die Landessprache bezeichnet. Darauf bezieht sich auch die «opportunitas loquendi», die in der Schlußfolgerung als großer Vorzug der Kolonistensöhne genannt ist. Acosta und auch seine Gegner betonen, daß es bei der gedachten Verwendung auch auf die Persönlichkeit und ihre sittlichen Qualitäten ankommt:

---

et *indigenarum oportunitate*, ita genus omne mortalium, cunctosque ordines, et aetates corruperant, ut jam ipsosmet pigeret sui, puderetque. Tergimina illa mundi pernicies avaritia, superbia, intemperantia haud facile usquam latius grassabantur. Hi rem quoquomodo facere illi per iniquitatem parta flagitiose absumere. Foeminarum cura in luxu mollicieque, et pigmentis, et saltationibus. Juventutis cura nulla, mysteriorum usus quam minimus. Miseros homunciones inventis auriferis terris oblivio prope coeperat caeli. Nondum tamen omnino decesserat medicinae, si affereretur, suscipiendae voluntas. Sacch. III. 1. 4. p. 203, n. 316. Vgl. Baumstark Reinhold. Bartholomäus de las Cases, Herder 1879 p. 162, MP I doc. 90, p. 447; doc. 68 par. 4 p. 327, par. 6 p. 329. — NB. Die Terminologie Kreolen und Mischlinge ist klar in ihrer Bedeutung, die Anwendung versagt öfter, früher und heute!

40 Er spricht von den «nuestros estudiantes» Frömmigkeit, Sakramentenempfang, Dienst in Spitälern usw. und bemerkt dabei «que para ser mozos desta tierra no es pequeña edificación.» (Anua 1576 bei Mateos, Primeros ... p. 23.)

41 Man vergleiche «ex ipsis (= Indis), qui elegantiores sunt, caeterorum *magistros*, censoresque constituere» III, 19, 325. Ferner: «Si ergo *magistros* nacti sunt strenuos, Christi caritate ferventes, qui bono exemplo et sana doctrina greges sibi commissos solicite pascant, quid non sperandum est, divina inprimis, quae non deest suis gratia inspirante?» (I. 17, 178.)

«sensu vero et Religione christiana integri et solidi», «fidem Ecclesiasticamque consuetudinem haereditario fere iure retineant idque pro summa gloria ducant», «quicumque ex his probatae diuque spectatae virtutis reperti fuerint», «Studio et oratione», «si fidelem ac diligentem operam navent». Es wird aber keine eigentlich priesterliche Funktion, z. B. Beichthören, erwähnt. Zwar kennt Acosta nur den Priesterkatecheten und es wird kurz vor dem Vorschlag der Heranziehung von Kolonistensöhnen noch das Beichthören als Sprachproblem erwähnt. Andererseits scheint aber bei dem Vorschlag, die Kolonistensöhne als Sprachhilfen, im Sinne von Sprecher, zu gebrauchen, nur wenig Auswahl und wenig theologisches Wissen «doctrinaeque non expertes» gefordert zu sein, wenn auch von eigener Ausbildung und späterer Anstellung die Rede ist. Es ist ja nicht einmal von der ehelichen Geburt der Mischlinge die Rede, wie später in VI. 19 gegen die Zulassung der Mestizen zum Priestertum. Immerhin stand ein bedeutendes Abtreten der Missionsarbeit an die Eingeborenen in Frage. Man könnte vielleicht an die Verwendung von Brüdermissionaren zur Betreuung der Indianer denken, welche die Jesuiten bis dahin versucht hatten. Diesen war allerdings der spätere Aufstieg zum Priestertum nicht verwehrt. Richtiger scheint es uns, die Frage ganz allgemein vom Einsatz der Kolonistensöhne im Missionsdienst, ohne Differenzierung der einzelnen Posten und Aufgaben zu verstehen [42]. Ausgeschlossen scheint uns jedenfalls der Gedanke an die Verwendung der Kolonistensöhne als Volksschullehrer. Für die spanischen Kinder gab der Lehrer in der Schule auch den Religionsunterricht, aber für die Indianer gab es noch keine Schulen außer den Katechismusschulen der Pfarrer, die vom 1. und 2. Limaer Konzil angeregt und im 3. Konzil näher geregelt wurden [43]. Zudem hatten die Konzilien sich immer strenger gegen die Verwendung von Laienkatecheten ausgesprochen [44]. Wohl verwendeten die Jesuiten nichtpriesterliche Mitglieder in den Katechismusschulen und bei Indianerpredigten. Wie aus den Jahresberichten immer wieder hervorgeht, waren diese sehr im Brauch. So darf man annehmen, daß hier gerade dieser Einsatz

---

42 Der Name «magister» (salutis Indorum) würde an sich so gut Priester bedeuten können wie die vielen andern Bezeichnungen dafür bei Acosta z. B. «Fidei praeceptor». «Doctores Evangelici», «Catechista» u. a. Ähnlich: «ministri sermonis», neben «ministri» (messis), «ministri Verbi», «ministri tanti operis». Von den wenigen Autoren, welche die Stelle näherhin berücksichtigt haben, versteht Kilger unter «magistri» einfachhin «Geistliche». (Kilger, P. Dr. Laurenz OSB. Die Peru-Relation des P. Jose de Acosta 1576 und seine Missionstheorie NZM, I (1945) s. 37.) Lopetegui sieht an dieser Stelle die Zulassung der Mestizen zum Priestertum behandelt, übersetzt aber das «magistros» mit «Maestros y educatores» und nicht «Priester» oder «Seelsorger» p. 384 u. 382. Die Übersetzung von Mateos gibt keinen Kommentar. Sie bringt das Problem der Mestizenweihe erst bei VI. 19. Auch Specker hat bei Behandlung der Mestizenweihe dieses Kapitel Acostas nicht beigezogen. (Specker, Dr. Johann SMB. Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. In: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Festschrift. Schöneck-Beckenried 1950. S. 90 Anm. 80).

43 1. Concil v. Lima const. 74 pro Hispanis. Ugarte 83; ferner 2. Concil const. 74. Ugarte 193 u. 249, 3. Concil 2. Act. cp. 43. Ugarte 282. Vgl. I. Concil const. 17 pro Indis, Ugarte 44.

44 I. Concil const. 34 pro Indis. Ugarte 27. Ferner: II. Concil const. 86 pro Indis. Ugarte 199.

von Kolonistensöhnen und nicht nur ihre Zulassung zum Priestermissionar in Frage stand.

Zum Abschluß der langen Untersuchung sei noch eigens darauf aufmerksam gemacht, daß Acosta genau besehen nur eine zahlenmäßige Unzulänglichkeit der Spaniersöhne für den Missionsdienst ausgesagt hat. Er leugnet nicht, daß sie auch zum Höchsten tauglich sein können, aber rechnet damit, daß dies nur seltene Fälle bleiben werden. Man muß bedauern, daß er nicht auf Schutz- und Hilfsmittel gesonnen hat, diese Fälle zu vermehren. Einige der Maßnahmen, z. B. Ausdehnung des Noviziates, dienten gewiß der besseren Gewöhnung der Kandidaten, aber die Abweisung der jungen unter 20 Jahren, Auswahl der überdurchschnittlich Begabten und die Bindung an die Stimmenmehrheit des Provinzialrates dienten doch vor allem als Selbstschutz des Ordens. Man vermißt den Gedanken und Versuch, die Missionsarbeit dieser Kolonistensöhne mit äußeren Hilfen, z. B. Vorschrift eines Begleiters in Parallele zum begleitenden Dolmetsch der europäischen Missionare, vor Entgleisung zu schützen. Ebenso fehlt der Gedanke des Zusammenschlusses dieser Missionskräfte zu einer eigenen religiösen Gesellschaft mit einer ihnen angemessenen Regel.

Vor allem sei darauf hingewiesen, daß Acosta und seine Mitbrüder an alle Bewerber: Spanier, Kreolen und Mestizen die gleichen Forderungen stellten. Vergebens sucht man nach Diktaten des Rassengefühles oder Kulturbewußtseins. Auch bei den Europäern lehnt er Sprachtüchtigkeit ab, wenn nicht die andern Qualitäten dazukommen.

Wer etwas Missionserfahrung hat, wird leicht der These Acostas von der Zweitrangigkeit der Sprachkenntnis beipflichten. Was von der Sprache gilt, wird auch von dem fachlichen Können gelten, das man heute besonders schätzt.

Miscellanea

Zur *Rassenfrage in Südrhodesien* hat Bischof Donal Raymond *Lamont*, O. Carm. von Umtali am 29. Juni 1959 ein umfangreiches Pastoralschreiben erlassen. Der Bischof wendet sich darin gegen zwei Extreme: gegen den Rassismus der Weißen und gegen den ungesunden Nationalismus der Schwarzen. Er weist aber auch mutig und offen die Wege, die zu einem friedlichen Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsschichten führen können: vermehrte gegenseitige Kontaktnahme und die Zugestehung der fundamentalen Rechte an die Schwarzen, besonders die Rechte auf Land und Erziehung. Das sorgfältig gedruckte Hirtenschreiben verdient weiteste Beachtung («Purchased People». Pastoral Instruction of the R. Rev. D. R. Lamont, O. Carm. 46 pp. Catholic Mission Preß, Gwelo).

Specker

Franciscan Missions to the Mogul Court

By Fr. Arnulf *Camps* O.F.M., D.D., Karachi

In mission history the nothern and north-western parts of India, which formed the heart of the Mogul Empire, appear to be generally known as a mission-territory reserved to the Jesuit Fathers. In 1580, 1591 and in 1595, attemps were made by them to establish a mission there. The mission started by Jerome Xavier in 1595 proved successful, for it came to an end only in 1803, when the last Jesuit missionary, Francis Wendel, died [1].

Maclagan and Meersman, however, observe that the Franciscans or Friars Minor also tried to open a mission in the north of India. The former writes: «In 1624 there seems to have been an attempt on the part of some discontented Europeans to introduce a Franciscan Mission at Agra in opposition to the Jesuits; some Religious of that Order reached the city and rumours were soon set about that they had performed miracles before the Great Mogul, even raising the dead. These rumour were, however, denied by the Franciscans themselves, who admitted that they had spoken three times only with the King and that the alms which they had received from him were obtained through the mediation of the Jesuits [2].» Maclagan des not specify the source of his information, but Meersman rightly observes that some details concerning the Franciscan mission of 1624 can be found in the printed Jesuit Annual Letter of 1624 and he refers to an English translation of the pertinent passage published by Hosten in 1912. It is intersting to note that this Jesuit Annual Letter of 1624 states that the Franciscan mission of 1624 was preceded by a mission in 1623 [3]. The Franciscan missions of 1623 and 1624 seem to have been followed up by a mission in 1626, for Meersman writes: «In 1626 Fr. Manuel Tobias and Fr. João de Nazareth went to the Court of the Great Mogul but were recalled by their Superior at Goa [4].»

All that we can gather from the above mentioned authors is that there seem to have been three Franciscan missions to the Mogul Court. Only Meersman gives some details taken from the Annual Letter of 1624.

---

1 For the history of the Mogul Mission, see: E. Maclagan, *The Jesuits and the Great Mogul,* London 1932; J. St. Narayan, *Acquaviva and the Great Mogul,* Patna 1945; Arnulf Camps, O.F.M., *An Unpublished Letter of Father Christoval de Vega, S.J. Its importance for the history of the second mission to the Mughal Court and for the knowledge of the religion of the Emperor Akbar,* Cairo 1956 (reprinted in *Studia Orientalia* 1 [Cairo 1956] 181—192); and *Id., Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire,* Schöneck-Beckenried 1957.

2 *Op. cit.,* 90—91.

3 Achilles Meersman, O.F.M., *The Friars Minor or Franciscans in India 1291—1942,* Karachi 1943, 125—127; and H. Hosten, S.J., «Jesuit Annual Letters from Goa and Cochin», *The Examiner,* April 6, Bombay 1912, 137.

4 *Op. cit.,* 127; Meersman takes his information from Miguel da Purificação, O.F.M., *Relação defensiva dos filhos da India Oriental e da Provincia do Apostolo São Thome,* Barcelona 1640.

The Vatican Library, however, and the Archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, as also the Roman Archives of the Society of Jesus contain documents which throw an new light upon this matter.

I. The Mission of 1623

A lengthy description of the first mission of the Franciscans to the Mogul Empire is to be found in the *Conquista Spiritual do Oriente*, a manuscript written by Fr. Paulo da Trinidade O. F. M. in 1638 [5]. The medieval missionary spirit of the Franciscans still lives in its pages.

In 1623, Fr. Gaspar da Conceição [6], the Provincial of the Indian Province of Saint Thomas, granted permission to Fr. Manuel Tobias to undertake an apostolic journey to the Court of the Mogul Emperor. Fr. Manuel was a native of Chaul, a preacher and a man of a devout and exemplary life. He was prompted by a desire of martyrdom and the salvation of souls. A lay brother of great virtue and perfection, João de Nazareth, was appointed by the Provincial to accompany Fr. Manuel. Both arrived by ship at Cambay, but in sight of the coast they were shipwrecked and could save only their habits, the Bible and a few books along with themselves. In Cambay they met Āghā Nūr, a Mogul Captain, sent there by the Emperor Jahāngīr to suppress a rebellion stirred up by one of the royal princes [7]. The Captain offered his services to the Father and the Brother and accompanied them to the Court of the emperor and provided them with everything necessary for the long journey. They proceeded by way of Ahmadābād, where Fr. Manuel baptised two children, one being the daughter of an Armenian and the other the daughter of a Christian young man. The Father also heard the confessions of some Christians and, one of these, an Armenian, who had not received the Sacrament of Confession for many years, died the same night. On 15th August they left Ahmadābād and on 8th September they reached Sāmbhar, where the Emperor Jahāngīr had temporarily established his court [8]. Two days later the Captain and the missionaries were admitted into the city and there they met two Jesuit Fathers, Joseph de Castro and Gonçalves de Sousa, who were staying at the court [9]. They

---

5 Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 7746, Livro II, Cap. 10: Como os Frades Menores pregarão a fé ao Gran Mogor, fols. 371—379, *Cf.* also A. Chiappini, O. F. M., *Annales Minorum*, vol. XXVI, Quaracchi 1933, 222—223.

6 According to Achilles Meersman, O. F. M., *The Franciscans in Bombay*, Bangalore 1957, 15, he was Provincial from 1622 to 1624.

7 This refers to Prince Khurram, the future Emperor Shāh Jahān's rebellion in 1623; *cf.* R. C. Majumdar, *An Advanced History of India*, second edition reprinted, London 1958, 468.

8 In the manuscript the city is called Asmor; for the identification of this strange name, see Sebastião Barreto, *Carta do anno de 1624 da Provincia de Goa*, Goa, December 15, 1624, Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI), Goa 33 II, fol. 770: «Chegarão dous Religiosos filhos do glorioso Patriarcha Xerafico S. Francisco o anno passado a Sambar.» Fr. Joseph de Castro, whom the Franciscans met, was staying at Sāmbhar in 1623; *cf.* Maclagan, *op. cit.*, 76.

9 For the life of Fr. Joseph de Castro, see *ibid.*, 76—77; he was a missionary in the Mogul Empire from 1610—1646. Little appears to be known about Fr. G. de Sousa;

were extremely well received by the Jesuits and stayed in their house till 4th October, when they moved into another house. As, however, their most ardent desire was to speak to Jahāngīr and to preach the Catholic faith to him — with the intention of either converting him or suffering martyrdom — they asked the Captain, Āghā Nūr, to arrange a meeting with the emperor. On 22nd October, a Friday, Fr. Manuel, Brother João and Fr. Joseph de Castro were introduced by the Captain to Jahāngīr and his cortiers and Fr. Manuel presented a precious crystal medal of Our Lady to the emperor. Jahāngīr, presuming that the Father had come to ask to take up residence in the empire, then told him that he was allowed to stay wherever he liked and that he would receive all what was necessary. Whereupon the Father answered that this was not his intention and that the real reason for his visit was to be found in the letter he had brought along. It fell to the lot of Fr. de Castro to translate the letter, but before he did so he glanced through it and became confused and embarrassed. Thereupon Fr. Manuel raised his voice so that all could hear and said: "Father, I ask you to read this letter exactly as it runs, for it was for this reason that I wanted you to come along with me, and you have not to fear, as it is I myself and not you who have written all that is said in it!" Fr. de Castro then took courage, translated what was written in Portuguese into Persian — a language he knew very well — and read it aloud so that all could hear it:

"O most mighty King, Thou mayest know that what induced me to come amidst so many vicissitudes and dangers to Thy court and to present myself before Thee was neither the desire of seeing the wealth of Thy treasures, nor the majesty of Thy place, nor the strength of Thine army, nor the nobility of Thy royal person, nor, finally, the covetousness of Thy riches, but solely the salvation of Thy soul. Lord, I come to teach Thee the way of truth, for Thou — being so indifferent to it since Thou art walking in the shameful Law of Mohammed — wilt not only lose Thy soul by condemning it to the eternal torments of hell, where that false prophet, as an architect of so great an evil, is staying, but Thou wilt also be an occasion of bringing ruin upon Thy vassals themselves, who, as they during life follow Thee in guilt, will in death accompany Thee in punishment. Now, Thou hast in my person someone who will show Thee what Thou in truth shouldst do, namely to give up this shameful religion wherein Thou art living — this religion of the perfidious Mohammed who, under the false title of a prophet, deceives so many souls leading them to eternal damnation —, and to observe the Law of Jesus Christ and to embrace His most pure and most holy faith, for He, being the true Son of God, came out of love for men into the world in order to become man, to redeem them by

---

Maclagan, *ibid.*, 345, mentions that he accompanied Fr. de Andrade to Tibet in 1625; however, the document: *Relação do que aconteceo no Reino do Mogor depois do Padre G. de Sousa lá passar feita por elle na ver de como quem estava,* British Museum, Add. MSS 9855, fols. 46—51v, informs us that he left Goa in February 1620 and that he was still staying in the Mogul Mission in 1626. A contemporary annotation ascribes this report to Fr. de Sousa.

means of His precious blood and to instruct them with His true doctrine. This is He whose name alone has been given to men so that they may save themselves through Him. This is the true Son of God. This is He who was foretold by the Prophets and who was expected by the Patriarchs. This is, finally, the Good Shepherd who came in search of the lost sheep and who, in order to find it, shed His blood on a cross. He, though offended by Thee, yet — as He is the Father of mercy — is still waiting for Thee to receive Thee with open arms and freely to forgive Thine sins through holy Baptism without which it will be impossible to obtain salvation. Therefore, Thou shouldst be very grateful to Him, for, closing His eyes to Thy guilt, He still wants to admit Thee to His grace, wherefore He commands Thee to call me in order to quit the disgraceful religion Thou hast followed till now and to follow His Law which alone is able to save Thee. Therefore, mayest Thou immediately quit these errors in which Thou livest and mayest Thou embrace the truth of His Law, which I have come to teach Thee and Thy vassals in Thy presence [10]. "

When the letter was read through, all the Muslims of the court were astonished and uttered curses and threatened Father Manuel that he would pay with his life for his boldness. It was only the presence of Jahāngīr that kept them in check. Without showing any confusion, the emperor asked the Father whether he wanted to make him a Christian, but he advised the Father first to try to convert the nobles of the court. Fr. Manuel answered that it was up to the emperor to be the first, for the membres follow the head. Fr. de Castro then tried to stop the discus-

---

10 «Sabereis Rey potentissimo, que o que me moveo a tornar tua corte e vir a tua presença por meio de tantos trabalhos e perigos, não foi o desejo de ver a grandeza dos teus thezouros, nem a Majestade de tua caza, nem o poder de tua exercito, nem a nobreza de tua real pessos, nem finalmente a cobiça de tuas riquezas, mas somente a salvação de tua alma. Venho Senhor a te ensinar o caminho da verdade, porque andando tu tam descuido della, como andas, seguindo a infame lei de Mahomede, não só perderas tua alma, condenando-a aos eternos tormentos de Inferno, aonde esse teu falso propheta está, como fabricador de tamanha maldade, mas também serás occasião de se perderem as dos teus vasallos, que poes na vida te sequem na culpa, na morte deforçado te hão de acompanhar na pena. Aqui tés em my quem mostrara a verdade do que deveis fazer, que he repudiar esse torpe seita, em que vives, desse perfido Mahomede, que com falso titulo de propheta tem enganado tanas almas, levando-as pelo caminho da codenação eterna, e seguir a lei de Christo Jezus e abraçar a sua limpissima e sanctissima fee, poes sendo verdadeiro filho de Deos, veo ao mundo a se fazer homem por amor dos homes, para como seu precioso sangue os remir e com a sua verdadeira doutrina ensinar. Este he aquelle, cujo nome somente foi dado aos homens, para debaixo delle se poderem salvar, este verdadeiro filho de Deos, este o prometido pelos prophetas, e esperado pelos Patriarchos, este finalmente o bom Pastor que veo buscar a ovelha perdida, e pela achar derramou seu proprio sangue em huma cruz: o qual posto que ofendido de ti, com tudo por ser Pai de misericordia, ainda te está esperando com os braços abertos para te receber e dar liberalmente o perdão de teus pecados por meio do sancto Baptismo, sem o qual impossivel será ter alguma salvação. E assi lhe deves muito agradecer, poes fechando os olhos a tuas culpas, ainda te quer admittir a sua graça, para a qual te manda por my chamar, para que deixes a torpe seita, que atee qui seguiste, siguas a sua lei, que só te pode salvar. Pelo que deixa ja esses enganos em que andas e abraçate com a verdade da sua lei, que para te ensinar a ti e a teus sou vindo a tua presença.» (fols. 374—375).

sion, but Fr. Manuel gave him no chance, saying: "If I were scared to die for Christ, I should not have come here to profess my faith in public. I should be very happy to die for a Lord who for the sake of all of us suffered death on the cross." He again condemned the false Law of Mohammed so that some Muslims closed their ears, others threatened him and others hurled curses at him. The emperor remained calm and was of the opinion that quarrels should be solved by means of reasoning alone. Some Muslim theologians were called in to argue with the Father and they affirmed that Mohammed had been sent by God as His prophet to the good of mankind and that he had brougth the true law for the salvation of man. The Father refuted their arguments by proving how false was everything taught by Mohammed and by producing from the Koran things which were repugnant to natural reason. Father de Castro supported Father Manuel as he knew the Persian language perfectly and the emperor listened attentively as one keen on knowing the truth. The dispute lasted a long time and was only brought to an end when a heavy shower came pouring down in the garden.

On account of the opposition of the Muslims, Fr. Manuel Tobias was afraid Jahāngīr would not grant him another audience, wherefore he asked Captain Āghā Nūr to arrange a farewell visit. On 25th November of the same year they were received by the emperor and his courtiers among whom were the two Jesuit Fathers. Fr. Manuel again explained that he had come to save the soul of the emperor and that, as he had failed to achieve his aim, he could no longer stay at the court. Again he admonished him to leave the religion of Mohammed and to embrace Christianity. He reminded Jahāngīr of the fact that some Muslims, who came back from the pilgrimage to Mecca some fourteen or fifteen years ago, narrated that Mohammed appeared to a great number of Muslims standing on the Koran and, enveloped in flames, shouting: "I am Mohammed and am in hell, a place to which all the Muslims who follow me will go." The same Muslims also narrated that the religious leaders told the bewildered bystanders not to tell this to anyone as it discredited their religion. This story aroused the feelings of Jahāngīr's courtiers, but the emperor again observed that arguments should be used in discussion and not force. Fr. Manuel together with the two Jesuit Fathers answered the Muslims and this excited them to such an extent that the emperor had to silence them by asking the Father to work a miracle. Fr. Manuel replied that the miracles worked by Christ, the Apostles and the Saints were sufficient reasons for those who wanted to be converted. The emperor then promised to become a Christian if he would have a vision of Christ in his sleep that night, and having said this he dismissed them all.

Father Manuel and Brother João understood that the greatest obstacle to the conversion of the emperor was his own people, and therefore left for Goa after an while.

Thus far we have followed the report given by Fr. Paulo da Trinidade. In the Jesuit documents we do not find details about the first Franciscan Mission to the Mogul Empire. Some observations, however, of the Jesuit

Fathers are to be mentioned. On the first of January, 1624, Fr. Andreas Palmeiro S. J. reported from Goa to the General of the Society about the arrival of two Franciscans in the Mogul Empire. From his letter it is not clear whether the Franciscans had already left Sāmbhar, but he states that two Friars came there and that their way of acting caused some disturbance to the Jesuit Fathers. He had, however, not yet received instructions from the Superior of the Mogul Mission, Fr. Antonio de Andrade, but as soon as he did he would do his utmost to tackle the problem with the Superiors of the Franciscans. The letter also mentions that the good-natured Fr. Joseph de Castro accompanied the Friars to the court and served as interpreter [11].

The Annual Letter from Goa of 1624, written on 15th Dezember, also mentions the arrival of the two Franciscans at Sāmbhar. The author of this document states that the Franciscans appreciated the work done by the Jesuits and he then goes on to quote fully a letter written by Fr. Francisco de Madre de Deos, the Franciscan Commissary who was sent to Sāmbhar and Agra in 1624. Fr. Francisco dispelled in his letter the rumour spread by some malicious Europeans that the Franciscans had worked miracles before the king and that they had restored the dead to life. He also said that the Franciscans owed everything to the kind services of the Jesuit Fathers through whom they had received some alms for their support [12].

When we try to reconstruct the history of the events which took place in 1623, we get the following picture: two Franciscans, Father Manuel Tobias and Brother João de Nazareth, were sent to Sāmbhar and having fiercely attacked Islam they were asked by Jahāngīr to work some miracles, but they protested. Malicious Europeans then reported the Franciscan mission to the Jesuit authorities in Goa and distorted the truth saying that the Friars had worked miracles and had even raised the dead. The Jesuit Fathers informed the Franciscan authorities in Goa about this affair, whereupon a Franciscan Commissary, Fr. Francisco de Madre de Deos, was sent in 1624 to Sāmbhar to investigate the matter; the Commissary discovered that nothing of the kind had happened and he wrote thus to the Jesuit authorities in Goa.

II. The Mission of 1624

Information regarding the second Franciscan Mogul Mission is to be found only in the Jesuit Annual Letter from Goa of 1624, and in the *Conquista Spiritual do Oriente* of Fr. Paulo da Trinidade.

The latter does not give much information as he only states that one of the Religious sent to the Mogul Emperor was Fr. Francisco de Madre de Deos. Some details, however, about the life of Fr. Francisco are worth mentioning. He took the habit in a house of Recollection of the

11 Letter of Fr. Andreas Palmeiro, January 1, 1624, ARSI, Goa 9 I, fols. 72—72v, an autographed letter in Portuguese, written from Goa to the General, Fr. M. Vitelleschi, in Rome.

12 *Cf.* the document referred to in notes 8 and 14.

St. Thomas Custody, but after 12 years he joined the Observants of the St. Thomas Custody and was appointed master of novices several times. For three years he was Custos of the Custody of Malacca and later acted as chaplain of the Portuguese fleet. He was then sent to the Mogul Court and later died at Goa [13].

From the Jesuit Annual Letter from Goa we learn that Fr. Fancisco de Madre de Deos was sent to the Mogul Emperor as a commissary together with two other Friars. They went first to Sāmbhar and then to Agra, from where Fr. Francisco wrote a letter to the Provincial of the Jesuits at Goa. The letter runs as follows:

"By the will of God I was sent to these parts, and the faith and virtue sown by the Sons of the Society, of which I found the traces, would form a plentiful theme for high praise. Before penetrating further into the interior, I met at Sāmbhar Fr. Francesco Corsi, whose community is so well instructed that one could desire nothing better. The rare virtues displayed by that Father in that ministry drew from my eyes tears of joy, and the charity with which he received us was equal to all his other virtues. From there I went to Agra, where I found two other Fathers, or rather two Angels. The charity with which they welcomed me was greater than I can say. This church did not differ from the others, and I was greatly edified on seeing how, in the midst of so wicked a nation, they instructed souls. I dispelled the rumor spread by some malevolent Europeans that our Religious had worked miracles before the King of Mogul. This I did after discovering the truth and being assured that none of our Fathers had wrought such miracles nor restored the dead to life. The three times that our Religious had spoken to the King, they had owed everything to the kind services of the Fathers of the Society through whom they had received some alms for their support. By this Your Paternity may feel sure that the subjects of Your Paternity have not been somewhat negligent in this matter. Juli 14, 1624. Father Francisco de Madre de Deos, Commissary."

The Annual Letter then continues to state that the Father Commissary had reason to say that he was well treated by the Jesuits, because sick or well, all his wants were supplied, and that the Jesuits gave him even things of their sacristy, which, if he had to order them from Portuguese India, would have cost him much trouble [14].

---

[13] Bibliotheca Vaticana, Vat. lat. 7746, Livro I, Cap. 25, fols. 122—123. The history of the Custodies and Provinces of the Franciscans is rather intricate. As the Custos of the Custody of Malacca was appointed from among the members of the St. Thomas Custody in India, we may conclude that Fr. Francisco de Madre de Deos remained a member of the St. Thomas Custody, which in 1612 became the St. Thomas Province; *cf.* Meersman, *op. cit.*, 10—33.

[14] *Cf.* Sebastião Barreto, *Carta do anno de 1624 da Provincia de Goa,* Goa, December 15, 1624, ARSI, Goa 33 II, fols. 770—770v. An Italian translation of the Annual Letter from Goa was published in: *Lettere Annue d'Etiopia, Malabar, Brasil, e Goa Dall'Anno 1620 fin'al 1624. Al Molto Rever. in Christo P. Mutio Vitelleschi, Preposito Generale della Compagnia di Giesu,* in Roma 1627, 336—337. Hosten, *op. cit.*, 137, used the Italian text for his English translation, and this English translation was reprinted by Meersman, *The Friars Minor or Franciscans in India 1291—1942,* 125—126. Our translation follows that of Hosten, except in two points where the

This is all the information we are able to gather from the documents. Nothing is known about the duration of the second Franciscan mission to the Mogul Court or about the methods used.

III. A Mission in 1626?

Two documents are to be found in the Archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in Rome which inform us about a third mission of the Franciscans to the Mogul Court. Both are written in the form of a complaint and are at times contradictory.

The first document bears the following title: *Proponitur vera relatio missionis quam religiosi Sancti Francisci de Observantia, et Sancti Thomae Provintia Indiae Orientalis, ad Magni Mogoris regna obierunt, et quo pacto ibidem praedicationis initium successit* [15]. According to this document Fr. Manuel Tobias together with three other members of the St. Thomas Province of India were sent in 1626 by the Provincial, Fr. Gaspar da Conceição, to the Mogul Court. Father Manuel and one of his companions were well received by the Emperor Jahāngīr and they preached the faith with great confidence telling him that the religion of Christ was the only true one and the only one which brings salvation. The emperor listened attentively and offered gold and silver, gifts refused by the Father. Jahāngīr was quite astonished at this and gave them permission to preach and to build churches in his empire. Due to the intrigues of the devil, however, this work of propagation of the faith was arrested and by order of the Superior they left the same year. The document then concludes by stating that till then no Friars had been sent there and by asking the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith to act according to what is better for the service of God and the propagation of the faith.

The second document is entitled as follows: *Suppositio pro indubitato, quod Patres Societatis Jesu sint causa, atque procuraverunt apud Proregem Indiae Orientalis residentem Goae pro Rege Portugalliae, ut omnes Fratres Minores Ordinis Sancti Francisci eijerentur de Agarà in Moghor. Narratur modus atque motivum, quibus id factum sit* [16]. According to this docu-

---

Italian translator misunderstood the Portuguese original, viz the signature which is given in the Italian text as Francesco di Madrid and in the original Portuguese as Francisco de Madre de Deos, and the last sentence which runs in Italian: «Per lo che sappi V. Paternità, che i suoi sudditi usano ogni diligenza per promover il servitio d'Iddio in queste parti», and in Portuguese: «Pelloque V. P. tenha por serto não aver algum descuido nos subditos do V. P. nesta materia.»

Father Francesco Corsi S. J., mentioned in the letter, was a missionary in the Mogul Empire from 1610—1635, and is buried in the Padres Santos Chapel at Agra; *cf.* Maclagan, *op. cit.*, 75—76.

[15] Archivio della S. C. de Propaganda Fide, Scritt. rif. Congr. gen., 192, IV India China et Japonia ad An. 1648, fol. 19, A. Chiappini, O. F. M., *op. cit.*, vol. XXVII, Quaracchi 1934, 132, note 1, refers to this document, but states that it is to be found on fol. 15.

[16] *Ibid.*, Scritt. rif. Congr. gen., 192, IV India China et Japonia ad An. 1648, fols. 262—262^{v}. This document is not the original one since on fol. 267^{v} is written: «Dupplicato della Relatione di 4. Francescani mandati al Mogor e rivocati ad istanzia de'Gesuiti.»

ment, four Friars, Fathers Manuel Tobias, Manuel de S. André, Simão de Natividade and Brother João de Nazareth, arrived at Agra in 1626 having been directed there by their lawful Superiors with the assent of the Viceroy of India, Francisco da Gama Conde de Vidigueira [17]. We are informed that the Jesuit Fathers in Agra did not wear a religious or Christian habit but a secular garb. The Friars, with the cross in their hands, proclaimed that the wounds of the King of heaven and earth were the way to eternal salvation. They also went to the court and, with Fr. Manuel Tobias as the leader, presented a letter containing the principal articles of the faith to one of the Jesuits who was assisting the emperor as an interpreter and who was wearing secular clothes — especially a white cord across the chest which is as much a sign of heathenism as the cross is of Christianity. The Jesuit Father, however, did not read the actual contents of the letter but other things. The Friars went on preaching and the emperor was moved to tears whereas the nobles of the court boiled with indignation and unsheathed their swords. Jahāngīr forbade them to do any harm to the Friars and then retired to another room where he talked with Fr. Manuel Tobias about his salvation. One of the officials, a former Christian, was called in and he was commanded under pain of death to translate the letter exactly. This having been done, the renegade returned to the faith and the emperor declared to be willing to become a Christian and to be baptized. He also donated the Friars with a plot of land in front of the place for their residence. The Friars intended to celebrate Christmas in their new house, but the Jesuits did not lend them sacred vestments. When the emperor sent them a silver casket filled with gold coins, the Friars as followers of the poor St. Francis refused to accept this gift saying that they had come to win souls and not wealth. Jahāngīr loved them all the more for this reason and used to walk with them on his palace premises. He also gave them a rescript granting them liberty to preach the faith in their religious habit, which the Fathers of the Society did not wear. This happy situation lasted nearly two years. But the Jesuits, envious of the Friars, sent a letter to the Viceroy of India at Goa informing him that the emperor was preparing a war against the city of Goa and that the Friars were the cause of it as they constantly excited the emperor by their preaching. The Viceroy then called the Friars back and therefore the emperor and his followers never became Christians. This document winds up by saying that the Friars still remain at Agra and by asking the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith to maintain them and to augment their number.

Some observations concerning both these documents would be in place. First of all it is striking that they have been inserted into the Archives of the Congredation of the Propaganda under the year 1648, that is 22 years after the events. This, of course, could be a mistake but we do not think so, for the first document states that up to now no Friars have been sent to the Mogul Empire and the second says that even now the Friars are at Agra. There statements are contradictory, but it

[17] He acted twice as Viceroy of India: 1596—1600 and 1622—1628.

proves that they were made some time after the year 1626. It may, therefore, well be that they have been submitted to the Propaganda in 1648.

Comparing the description of this mission with that of 1623, we notice a striking similarity. First of all the names of Father Manuel Tobias and Brother João de Nazareth occur in both. Moreover, in both cases it is Father Manuel Tobias who takes the lead and who presents a letter to the king. The reactions of the emperor and the courtiers are the same. This similarity is suspicious. Some internal arguments, too, corroborate our suspicion.

The second document of the Propaganda says that the Friars remained two years at Agra after which they were recalled by the Viceroy so that the emperor never became a Christian; a few lines below, however, it states that the Friars still remain at Agra. This is obviously a contradiction and cannot be true even if we suppose that they remained two years at the court of Jahāngīr. During the years 1626—1627 Jahāngīr stayed only the first few months of 1626 at Agra, after which he left for Kabul, spent a short time at Lahore, went to Kashmir and died on his way back from Kashmir. Hence it follows that Jahāngīr did not spend the last two years of his life at Agra as the document supposes. We know this from the correspondence of Fr. Joseph de Castro S. J. who accompanied Jahāngīr all this time [18].

An anti-Jesuit tendency is unmistakable in the second document. The cause of the failure of the mission is there ascribed to the Jesuit Fathers who wrote a letter to the Viceroy at Goa wherein it was said that the emperor prepared a war against the city of Goa and that the Friars were exciting him by their preaching. This seems to be impossible, since during the last two years of his life Jahāngīr was travelling in Afghanistan and Kashmir. Moreover, the preaching of the Friars could not have excited him as it is well known that he liked to hear the discussions of the Fathers and the Muslims [19].

The same anti-Jesuit tendecy also finds expression in the recurring observation that the Jesuit Fathers at the Mogul Court wore pagan vestments. We do not know much about the mode of dress of the Jesuits in the Mogul Mission. It is only from 1648 onward that we have some information about this in the Jesuit documents. In 1648 we hear that Father Antonio Ceschi and two companions were on the way from Surat to Agra: "vestiti habitu Sarracenorum [20]." Having arrived at Agra, Fr. Ceschi wrote: "Hic violatu habitu induti incedimus barba protensa [21]."

---

18 H. Hosten, S. J., «Three Letters of Fr. Joseph de Castro S. J. and the last year of Jahāngīr», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, New Series 23 (Calcutta 1927) 141—166.

19 A. Camps, O. F. M., *Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire*, Schöneck-Beckenried 1957, 71—72.

20 Autographed letter written by Fr. A. Ceschi from Surat, January 12, 1648, to Fr. Athanasius Kircher S. J. in Rome, Archivum Pontificiae Universitatis Gregorianae, Rome, Collection Kircher, Miscellanea epistolarum, Vol. XIV, fol. 156.

21 Autographed letter from Agra, September 24, 1648, to Fr. Athanasius Kircher S. J. in Rome, *ibid.*, Vol. XIII, fol. 154.

A document written about 1650 makes the following statement: "Quod attinet ad rationem vestiendi, ordinario Societatis habitu incedimus, sed nigro in violaceo colore permutato, nam Mahumetani a nigro ita abhorrent ut subinde homines eo vestitos nec ad aspectum admittant ferantque. Eadem de causa barbam nutrimus. Quod imbarbes his in locis nullam fere apud Mahumetanos auctoritatem obtineant — quam apud illos fueri ob salutem animarum nobis necesse est — longa experientia est comprobatum [22]." Some years later Father Botelho wrote that on the occasion of the ceremonial departure of Shāh Jahān from Agra the Fathers adopted Persian headgear and threw coloured silks over their shoulders [23]. In 1735 we hear that the priests in the Mogul Empire wore the usual Muslim dress, but white instead of red [24]. We may conclude that the Jesuit missionaries were open to adaptation concerning this point of dress and that the author of the second document of the Propaganda did not understand the real meaning of this important principle of every missionary activity.

A final argument, which corroborates our suspicion concerning the historicity of the facts mentioned in the two documents of the Propaganda, can be taken from the statement that Fr. Gaspar da Conceição was the Provincial who sent the four Friars in 1626 to the Mogul Court. We know, however, that this Father was Provincial of the St. Thomas Province only from 1622—1624 [25]. It was, moreover, this same Father who had sent the Franciscans in 1623 to Sāmbhar.

Summarizing, we may say that the two documents of the Propaganda are not very reliable and that they do not convince us that a new Franciscan Mission was sent in 1626 to Agra. There appears to have been a confusion in these documents about the events of the years 1623 and 1624. Some reasons can be proferred for this supposition. It is said that the so called mission of 1626 consisted of four Friars, of whom two surely belonged to the first mission sent in 1623, Fr. Manuel Tobias and Brother João de Nazareth. The two other Friars may have been the two Franciscans who accompanied the Father Commissary in 1624 to the Mogul Empire. From the documents it is not clear how long the members of the first and the second mission stayed in the north of India, but it might well have been that the Commissary went back to Goa soon after having finished his enquiry and that the two companions remained there together with the two Friars sent in 1623. Thus we arrive at four Friars in the Mogul Mission and it is quite possible that they stayed on till the beginning of 1626. This seems to be a reasonable supposition while the fact that the two documents of the Propaganda were composed some time after 1626 may have aggravated the confusion. At the commencement of this article we saw that Miguel da Purificação wrote

---

22 *Missio Mogolensis ab anno 1621*, ARSI, Goa 46 I, fol. 187. As the names of the Fathers Botelho, Morandi, Buseo and Ceschi occur in this manuscript, we may suppose that it was composed about 1650.

23 Maclagan, *op. cit.*, 310, note 232.

24 *Ibid.*, 301.

25 *Cf. supra*, note 6.

in his book of 1640 that Fr. Manuel Tobias and Brother João de Nazareth were sent in 1626 to the Mogul Court [26]. Hence it follows that such a confusion had already taken place in 1640. Finally, if a Franciscan Mission would really have been sent in 1626, there would have been some mention of it in the letters of the Jesuit missionaries as was the case with the missions of 1623 and 1624.

The origin of the two documents of the Propaganda is with difficulty explained as also the anti-Jesuit tone wherein they have been written [27].

To sum up then, we may say that without doubt two Franciscan Missions were sent to the Mogul Court, one in 1623 and the other in 1624. It is quite possible that the members of the first mission were still there when the second arrived and that at least four Friars remained up to the beginning of 1626. That a fresh mission was sent in 1626 seems to us unlikely.

Miscellanea

Mysterienspiel in Afrika. Anläßlich der Feierlichkeiten zum 50jährigen Bestand der Missionsstation Gokomere in Südrhodesien (Diözese Gwelo) wurde auf einer Freilichtbühne vor 1500 Zuschauern Calderons Welttheater aufgeführt. Dieses Mysterienspiel war in Zusammenarbeit von Lehrern und Schülern in die Shona-Sprache übersetzt worden. Die Regie hatte es vorzüglich verstanden, das Spiel an afrikanische Verhältnisse anzupassen. Das zeigte sich vor allem in Musik und Tanz, die weitgehend vom einheimischen Kulturgut übernommen wurden. Bei der Auswahl der Spieler (alle Schwarze) waren nicht nur die schauspielerischen Fähigkeiten, sondern auch die Charaktereigenschaften maßgebend. So wurde die Aufführung zu einem durchschlagenden Erfolg. Ein Beobachter schreibt, daß das Spiel die afrikanische Seele aufs tiefste gepackt habe, was man von Predigten nicht immer sagen könne (Fr. Berchmans O'Byrne, OFM, Miracle Play at Gokomere in «The Southern Cross» September 9, 1959). Durch den Erfolg ermutigt, haben nun die Bethlehem-Missionare in Gokomere den Beschluß gefaßt, das Welttheater Calderons alle vier Jahre aufzuführen. Damit wird eine alte Tradition, wie sie früher vor allem in den Jesuitenmissionen gepflegt worden war, wieder aufgenommen. Inzwischen ist das Spiel in sorgfältiger Aufmachung und mit ansprechenden Illustrationen auch im Druck erschienen (Calderon, Mutambo Wapanyika. 63 pp. Catholic Mission Press, Gwelo 1959). Specker

---

[26] *Cf. supra,* note 4. Fr. Miguel da Purificação and six companions were appointed for the Mogul Mission in 1639 by the S. Congregation for the Propagation of the Faith; *cf.* A. Chiappini, O.F.M., *op. cit.,* vol. XXVIII, 540; it is not known whether they actually left for that mission.

[27] It is interesting to note that Fr. Francisco Negrão O.F.M. in his letter written from Goa, December 17, 1630, to the S. Congregation for the Propagation of the Faith, wrote: «De Patre Emanuelle Tobia Ord. Min. de Observantia qui charus magno Chan Tartarorum *[sic!]* ad Instantiam Jesuitarum fuit ab ea missione revocatus»; *cf.* Archiv. della S.C. de Prop. Fide, Acta, a. 1632, vol. 8, fol. 7. In a letter, dated January 31, 1632, to Fr. Francisco Negrão at Goa, the Sacred Congregation asked Fr. Manuel Tobias for a detailed report on the Mogul Empire and his missionary work there; *cf. ibid.,* Lettere Volgari, a. 1632, vol. 12, fols. 1v—2, and A. Chiappini, O.F.M., *op. cit.,* vol XXVII, 448.

La Messe chinoise du Père Hinderer*

Par Paul *Brunner* S. J., Manila

Le «Misa Kuei-Ch'eng» *(1)* ou «Ordo Missae», attribué au P. Hinderer [1], est un opuscule, paru en 1721 [2], qui connut dans la Chine catholique un immense succès. Le texte se trouve encore aujourd'hui tel quel dans deux manuels très répandus: le Sheng Chiao Jih K'e *(5)*, Hsien-Hsien, 1922, et le manuel de même nom réédité par Nazareth Press, Hongkong, 1950. D'autres manuels modernes n'ont gardé de l'Ordo Missae que les prières proprement dites et en ont supprimé les parties explicatives. Ainsi le «Yao Ching Hui Chi» *(6)*, Shanghai, 1956, et le Chiao You Hsiu Chen *(7)*, Hongkong, Catholic Truth Society, 1950: mais ces prières ne se comprennent que sur le background allégorique des explications de l'Ordo Missae. Il a semblé qu'il valait la peine de faire connaître ce petit ouvrage qui a modelé pendant deux siècles la piété eucharistique des chrétiens chinois, et se trouve encore aujourd'hui aux mains d'un bon nombre d'entre eux. On en propose ici une traduction [3], précédée de quelques explications qui en éclairent l'origine.

Origine de «l'Ordo Missae»

La «Messe du P. Hinderer», en fait, n'est pas du P. Hinderer: il s'est contenté de donner une forme définitive à une méthode dont son grand prédécesseur, Longobardo [4], avait fourni les éléments principaux. En 1638,

---

* Les chiffres entre parenthèse renvoient aux numéros de la liste des charactères chinois, reproduits en fin d'article, les chiffres placés en exposants renvoient aux notes.

1 Romain Hinderer, SJ., Te Ma-No *(2)*, né en 1669, à Reiningen, en Alsace, arriva en Chine en 1707 et y mourut en 1744. Ardent propagateur de la dévotion aux Saints Cœurs de Jésus et de Marie, apôtre infatigable au milieu de continuelles persécutions. Cf. R. Gaudissart, SJ., La Messe chinoise du P. Hinderer, Chine - Ceylan - Madagascar (Février 1936) 9–12.

2 Un exemplaire en est conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris (B. N. P., Catalogue Courant 7438) sous la forme d'une plaquette de 19 feuillets, de format 8,5–13 cm., formant le début du premier tome d'un volume dont le reste est perdu. En frontispice, le monogramme IHS et trois clous avec l'inscription latine: O Jesu, o Maria. Au verso, en chinois: «Approbation de Romain Hinderer et d'Emmanuel Mendes, provincial et membre de la Compagnie de Jésus d'Occident. La 60e année de K'ang-Hsi, le onzième mois lunaire» (c. à d. 1721). – Emmanuel Mendes SJ., Meng Iu-I *(3)*, est né en Espagne en 1656; il arriva en Chine en 1684 et y mourut en 1743. En 1721, il était Vice-Provincial. Le titre de la plaquette de Hinderer est Iü Misa Kung Ch'eng *(4)*.

3 La traduction est faite d'après le texte du Manuel de prières Sheng Chiao Jih K'e de Hsien-Hsien, 1922, 34–56. Excepté des variantes de style, ce texte reproduit l'original de Hinderer, sauf pour une prière après la Communion (cf. Traduction note 3). L'édition de Nazareth Press, 1950, présente des variantes en I, 13. 14. 15; II, 1. Celle de Shanghai, 1956, en I, 8. 13. 14. 18.; II, 1. 8. (les numéros à la traduction).

4 Nicolas Longobardo (Longobardi) SJ., Lung Hua Min *(8)*, né en Sicile en 1559, arriva en Chine en 1597, mourut à Pékin en 1654. Supérieur de la Mission après la

ce dernier avait publié une plaquette: «les Cérémonies de la Messe», Misa Li-chieh *(10)*, qui en fournit aux fidèles une explication allégorique: chaque cérémonie signifie un épisode de l'Histoire du Salut. Cet opuscule ne fut pas incorporé dans l'édition définitive de l'euchologe echinois, publié vers 1665 par les soins des Jésuites de Pékin; le premier euchologe à l'avoir adopté, est, semble-t-il, un manuel édité par les Franciscains de Tsinan, en 1701 [5]. Le compilateur du recueil de Tsinan emploie déjà la méthode qui sera celle de Hinderer: il intercale, entre les explications de Longobardo, destinées à la méditation personnelle, des prières tirées de l'Euchologe de 1665, à réciter ou à chanter en commun.

Un autre Franciscain, le P. de la Pinuela, a pu également inspirer Hinderer par sa plaquette de onze feuillets: Règles pour entendre la Messe, T'ing Misa Fan-li *(12)* [6]. L'auteur n'utilise pas les «Cérémonies de la Messe» de Longobardo, mais emploie le même procédé d'explication allégorique: les rites de la Messe représentent symboliquement les mystères de la Vie de Jésus, depuis son Incarnation dans le sein de Marie jusqu'au Jugement Dernier. Pinuela intercale entre les explications des prières qu'il trouvait dans l'édition princeps de l'euchologe chinois compilé par les jésuites [7] et en compose lui-même d'autres plus courtes, comme fera Hinderer, pour exprimer le sens symbolique des différentes parties de la Messe. Il utilise aussi des prières liturgiques comme le Credo et le Sanctus.

Ce n'est donc pas, comme on l'a cru jusqu'à présent, le P. Hinderer qui rédigea des explications destinées à la méditation silencieuse et qui, le premier, eut l'idée de les combiner à des prières à psalmodier en commun. Mais c'est dans l'agencement qu'il en a fait qu'elles sont devenues classiques dans la littérature de la piété catholique en Chine.

Pour introduire la traduction de l'Ordo Missae, on propose d'abord ici l'essentiel des explications allégoriques de Longobardo, que Hinderer a retenues en en retouchant le style. Puis on essayera d'indiquer la provenance des prières qu'il y a intercalées.

Le système allégorique de «l'Ordo Missae»

Le système allégorique de Longobardo est du type qui voit dans les rites de la Messe le symbole, non seulement de la vie et de la passion du Christ,

---

mort de Ricci, il crut devoir prendre, dans la question des rites, une position opposée à celle de son devancier. C'est lui qui paya la plus large contribution à la rédaction des prières catholiques chinoises. Les «Cérémonies de la Messe» de Longobardo se trouvent pour la première fois dans le «recueil des Prières Douloureuses»: T'ung K'u Ching Chi *(9)*, conservé à la Bibliothèque Vaticane (BAV., Barb. Or. 131; Rac. Gen. Or. III, 214 int. 7 – BNP. Courant 7349).

[5] Prières du Recueil Général de la Sainte Religion: Sheng Chiao Tsung Tu Ching-Wen *(11)*, (BAV., Rac. Gen. Or. VI, 100).

[6] Pedro de la Pinuela, OFM., Pei Shih Shih *(13)*, n. 1650, à Mexico, arr. 1676, m. 1704. Le P. A. S. Rosso, OFM., lui a consacré une monographie: Pedro de la Pinuela, OFM., Mexican Missionary to China and Author, Franciscan Studies, VIII (1948) 250–274. La plaquette citée se trouve BNP., Courant 7424.

[7] L'auteur de cet article a retrouvé récemment l'édition princeps à la Bibliothèque Vaticane. Le résultat des recherches sera publié sous le titre: «L'Euchologe de la Mission de Chine, Edition princeps (1628) et développements jusqu'à nos jours.»

mais de toute l'histoire du Salut. C'est à ce genre qu'appartiennent par exemple, les «Mystères de la Messe» de Calderon [8].

Le signe de Croix qui introduit les prières au bas de l'autel évoque les trois Personnes de la Sainte Trinité et leur œuvre créatrice. *Le Confiteor* signifie que tout homme naît avec le Péché Originel. *L'Introït* est la voix des prophètes qui ont annoncé l'Incarnation rédemptrice, et le *Kyrie* nous fait entendre leur ardente prière pour hâter la venue du Sauveur. Au *Gloria,* les Anges célèbrent la naissance du Rédempteur. Le *Dominus Vobiscum* signifie que Notre Seigneur a été annoncé au monde après l'Incarnation. Pour l'*Oraison,* l'auteur n'indique pas de signification allégorique; il presse simplement le fidèle de demander «ce qui est bon pour moi». L'*épitre* a un sens bivalent: elle montre la réalisation des figures de l'Ancien Testament et signifie la prédication de Jean Baptiste. Le *passage du livre* de droite à gauche signifie que «l'Eglise a passé de la Palestine aux autres pays» et la lecture de l'*Evangile* symbolise la prédication des Apôtres. Le *Credo* signifie que «la Sainte Doctrine s'est déjà répandue dans tous les peuples». La grande fresque historique aboutit au temps actuel, aux fidèles présents à l'église, que le prêtre, en disant *Dominus Vobiscum* félicite de ce que le Seigneur est descendu dans leur cœur.

A partir de l'Offertoire, l'attention se concentre sur la Passion du Christ. La *préparation des oblats* signifie que Jésus «a voulu offrir son propre corps en sacrifice, à Dieu le Père, pour apaiser sa juste colère». C'est le moment de faire le sacrifice de sa propre vie: «S'il faut donner ma vie pour le Seigneur, je la donnerai très volontiers». Au *Lavabo,* le fidèle pense à se purifier de ses péchés et récite l'Anima Christi.

A partir de la *Secrète,* reprend l'allégorie historique: le prêtre prie à voix basse pour signifier que Jésus s'est tenu caché avant sa Passion. Au *Sanctus,* les Juifs acclament le Christ dans son entrée triomphale à Jérusalem; le fidèle, par contre, songe à leur ingratitude et prie: «C'est ma faute, c'est ma faute, je m'accuse de ma très grande faute.» Les prières silencieuses qui suivent signifient la prière de Jésus au Jardin des Oliviers; le fidèle prie «pour les vivants et les morts, les malades et les affligés». Les nombreux *signes de Croix* tracés sur les Oblats signifient les multiples souffrances du Christ. L'*Elévation* a deux sens: le Christ est élevé sur la Croix mais il est également élevé comme Juge des Nations. Les *cinq signes de Croix* qui suivent symbolisent les cinq plaies. Le silence du prêtre au *Memento* signifie que «Notre Seigneur, après sa mort, ouvrit le ciel aux âmes de l'Ancien Testament». *Au Pater* n'est pas attachée de signification spéciale; c'est le moment par excellence d'adresser ses demandes à Dieu.

Puis nous revenons chronologiquement un peu en arrière, à la mort du Christ, quand son âme et son corps furent séparés. Cette séparation est symbolisée par la *division des Saintes Espèces.* La séparation se fait en trois parties: cela signifie «qu'après sa Résurrection et son Ascension. Jésus a rempli de bonheur le ciel, la terre et les Limbes».

---

[8] Sur les explications allégoriques de la Messe, cf. J. A. Jungmann, SJ., Missarum Sollemnia [4], Wien 1958, I. 154 ss.

Nous revenons encore une fois en arrière, avec le *Pax Domini* qui est le souhait du Seigneur ressuscité à ses Apôtres. Pas de sens allégorique à la Communion, «la précieuse médecine qui fortifie l'âme».

La Conclusion de la Messe trahit un certain embarras à trouver des sens appropriés. Le *Dominus Vobiscum* signifie: le Christ est né en Judée pour sauver le monde, c'est en Judée qu'il reviendra pour le juger. Puis le prêtre récite une prière d'*Actions de Grâces:* l'auteur combine l'idée de reconnaissance à la pensée du Jugement Dernier. La *Bénédiction* finale évoque les élus du paradis. Le fait que le dernier Evangile soit lu à la droite de l'autel continent un mystère caché: la droite est la place de la félicité. «Cela signifie que les élus à la fin du monde loueront et remercieront Dieu éternellement au ciel.»

L'Ordo Missae se termine sur un rappel des quatre fins du sacrifice. Qui veut en savoir plus long, ajoute le texte, consultera les «Cérémonies du Sacrifice de la Messe», un ouvrage d'Aleni [9].

Très significative est la prière finale, reprise de Longobardo: «Notre Seigneur Jésus, de tout cœur je vous remercie de nous avoir accordé de regarder la messe, de vous voir dans l'Hostie.» Depuis le Moyen Age, la messe est un spectacle sacré qui culmine dans l'Ostension de l'Hostie; non pas une Eucharistie, mais une Epiphanie que le fidèle contemple avec crainte et tremblement [10].

Voici maintenant la liste des prières employées dans l'Ordo Missae. Les unes, les plus longues, existaient déjà avant Hinderer; son rôle s'est borné à leur assigner une place déterminée au cours de la messe. Les autres, très courtes, semblent être l'œuvre de Hinderer. elles expriment des sentiments conformes au sens symbolique indiqué par les explications de Longobardo.

Prières reprises par Hinderer [11]

I. 14. Anima Christi.

II. 1. Prière de Saint Charles Borromée.
Prière aux cinq Plaies.

II. 9. Prière avant la Communion.
Prière pendant que le prêtre tient le Saint Corps.
Premières paroles de l'Anima Christi.
Louange à l'Eucharistie et à l'Immaculée Conception.

---

9 Misa Chi-I. Il s'agit sans doute du livre d'Aleni en deux volumes (BNP. Courant 7277) ou du résumé du même livre (BNP. Courant 7282). Jules Aleni, SJ, Ai Ju-Luieh *(14)*, italien, n. 1582, arr. 1613, m. 1677, surnommé le «Confucius de l'Occident» pour sa profonde connaissance du chinois.

10 Cf. E. Dumoutet, Le désir de voir l'hostie, Paris 1926; Jungmann, o. c. I, 156.

11 Les numéros sont reproduits du texte chinois de Hinderer: le chiffre romain désigne la partie, le chiffre arabe le numéro de la prière. Pour les prières que Hinderer n'a fait que reprendre on trouvera la référence à l'édition de l'euchologe où elles apparaissent pour la première fois, dans l'étude «l'Euchologe de la Mission de Chine ...» cf. supra note 7.

III. 6. Prière finale.
La prière II, 1. — Vénération du Précieux Sang de Jésus est tirée des «Prières pour exciter le cœur» de Ferreira [12].

Prières composées par Hinderer

I. 4, 7, 12, 13, 16, 17, 18.

II. 3, 5, 6, 7.

III. 1, 4.

Les courtes invocations, pendant l'Elévation, sont une adaptation de prières qui se rencontrent déjà dans l'Edition princeps.

Un manuel de 1823 [13] a placé en tête de la messe du P. Hinderer une prière des «Cinq bons désirs» Shan Yüan Wu Tuan *(18)*, dont l'origine n'est pas connue [14].

Les prières principales de la messe du P. Hinderer se chantent sur des mélodies très prenantes qui rappellent celles qu'on entend dans les cérémonies bouddhiques. La mélodie utilisée à Pékin et en Mandchourie a été notée en 1947 par un professeur chinois de Pékin [15].

Pour finir, on peut se demander si les Explications allégoriques de Longobardo, reprises par Hinderer, sont une œuvre originale ou simplement la traduction d'un ouvrage européen. Des recherches dans plusieurs bibliothèques sont restées sans résultat; cependant, comme la plupart des autres prières de l'Euchologe chinois sont des traductions légèrement adaptées de livres européens, on est plutôt enclin à voir ici également une traduction et non une création de Longobardo. Peut-être des spécia-

---

12 Chen Hsin Chu Ching *(15)*, BNP. Courant 7380.

13 «Exercice quotidien de poche» Hsiu Chen Jih-K'e *(17)*, conservé au Théologat de la Compagnie de Jésus, Chantilly (Oise).

14 *Prière des Cinq Bons Désirs.*

1. Je regrette les fautes personnelles de toute ma vie, et je déteste tous les péchés passés, présents, et futurs (de tous les hommes). Si je puis les empêcher, veuille le Seigneur me donner la grâce de les empêcher.
2. Je loue tous les mérites (des hommes) depuis la création; j'approuve toutes les bonnes œuvres qui seront faites d'ici jusqu'à la fin du monde; si je puis les augmenter, veuille le Seigneur me donner la grâce de les augmenter.
3. Je désire que mes pensées, mes paroles, mes actions soient mues par la même intention qu'ont, auront et peuvent avoir les Saints, afin de manifester la gloire de Dieu.
4. Toute injure de mes ennemis, toute injustice, à découvert ou en cachette, quelle qu'elle soit, je la pardonne d'un cœur sincère.
5. Pour sauver tous les hommes et les mener au ciel, je voudrais donner ma vie pour chacun d'eux. Certes je n'en ai pas la force, mais de tout cœur, je prie le Seigneur de me donner la grâce de réaliser mon désir.

15 L'auteur en possède une copie. En 1935, l'évêque actuel de Luanfu, S. E. Mgr. Kramer, OFM. (demeurant à Katwijk, Hollande) prit l'initiative de faire noter par des prêtres chinois les mélodies chinoises des principales prières en usage dans les missions franciscaines du Shansi (Pater, Ave, Regina Coeli, Veni Creator, Litanies, Chapelet de Notre Dame etc.). Ce livre précieux de 39 pages a été sauvé de la tourmente communiste. Toutes les mélodies ne sont pas écrites dans la gamme pentatonique chinoise, mais l'ensemble est d'un style familier à l'oreille chinoise et peut être considéré comme un bel exemple d'adaptation missionnaire.

listes de la littérature dévote du 16e siècle feront-ils un jour la lumière sur la question.

ORDO MISSAE (Misa Kuei-Ch'eng)

par le Père Romain Hinderer de la Compagnie de Jésus (1721) [16]

Les cérémonies de la Messe se divisent en trois grandes parties: la préparation du Sacrifice, le Sacrifice proprement dit, la conclusion du Sacrifice. La préparation du Sacrifice se subdivise en 18 sections; le Sacrifice proprement dit en 9 sections; la conclusion en 6 sections. L'essentiel en est résumé ci-après, pour l'usage quotidien.

Début de la Messe

1. Le prêtre monte à l'autel, en redescend; cela signifie l'humilité: il n'est pas digne de célébrer le Sacrifice. C'est aussi pour concentrer l'attention de toute l'assistance dans la crainte et le tremblement. A ce moment le fidèle doit se concentrer avec révérence. A la pensée que moi, grand pécheur, je suis admis à ce grand sacrifice, je dois montrer plus de respect encore que le prêtre. Il faut réciter la prière de Bonne Intention.

Prière — Prière pour recueillir son esprit.

Père grand et très miséricordieux, Dieu de toute consolation, très bon et très magnanime, vous avez voulu que votre Saint Fils unique, pour notre salut fût cloué sur la Croix; et vous avez voulu nous ordonner de renouveler chaque jour dans l'Eglise le rite le plus précieux devant Dieu, pour augmenter nos forces. Oh! Que ce rite est sublime, profond, mystérieux et délicat; il est capable de manifester l'amour du Seigneur, de m'affermir dans le vrai bonheur. Prosternés, nous supplions, aidez ceux qui y prennent part à vous louer de tout cœur, pour que participant à un si grand bienfait, nous soyons assurés d'en retirer le fruit. Par Notre Seigneur. Amen.

2. Le prêtre se signe, nomme les trois Personnes de la Trinité, pour signifier qu'avant l'existence du monde, il n'y avait qu'un Seigneur. Mais dans cet unique Seigneur, il y a trois Personnes. Par sa Toute Puissance, omniscience et toute Bonté, il créa tous les êtres, et communiqua de sa béatitude et perfection infinies à toute créature pour que chacune en jouisse. Ici le fidèle doit avec grand respect remercier Dieu d'avoir créé ce monde à notre usage. Avec quel esprit de foi ne faut-il pas le servir! Se signer avec le prêtre et réciter la prière du *signe de croix.*

3. Le prêtre, en regret de ses fautes, récite le Confiteor. Cela signifie que tout homme naît avec le péché originel; de plus, il y a les péchés personnels qu'il faut regretter sincèrement si l'on veut être purifié. Ici le fidèle doit penser aux péchés de toute sa vie et les détester sincèrement, résoudre fermement de se corriger, demander pardon au Seigneur, avant d'oser assister au Sacrifice et de se présenter devant Dieu. Avec le servant, réciter en silence le *Confiteor.*

4. Le prêtre monte à l'autel, va vers la gauche de l'autel pour lire un extrait de l'Ancien Testament. Cela signifie: avant l'Incarnation, les Saints de l'Ancien Testament espéraient que Dieu descendrait pour sauver l'humanité. Le fidèle doit méditer le bienfait de l'Incarnation rédemptrice: c'est qu'il (le Christ) a voulu frayer le chemin du ciel, nous y mener avec lui. Pourvu que nous ayons

[16] Traduction faite d'après le Sheng Chiao Jih K'e, Hsien-hsien, 1922, 32–56, et révisée avec l'aimable concours des RR. PP. Wang Ch'ang Chih S. J. et Shih Hsing San S. J.

au cœur sincère repentir et révérence, nous sommes sûrs d'obtenir le salut de Notre Seigneur. Réciter:

Prière — Nous, grands pécheurs, en mémoire des Saints de l'Ancien Testament qui attendaient que le Seigneur descende pour réparer nos grands péchés, nous supplions la Toute Puissance du Père de nous accorder la force, de secourir notre faiblesse. Nous supplions la Toute Sagesse du Fils Jésus-Christ de nous donner l'intelligence, d'éclairer nos esprits enténébrés. Nous supplions la Toute Bonté du Saint-Esprit de nous donner un amour sincère, de secouer notre torpeur.

5. Le prêtre se rend au milieu de l'autel et prie: Seigneur, ayez pitié de nous; Christ, ayez pitié de nous ... neuf fois. Cela signifie: les Saints de l'Ancien Testament, déplorant la gravité des péchés du monde entier, imploraient le vrai Seigneur de hâter sa venue pour sauver le monde. Neuf fois, pour implorer chacune des trois Personnes trois fois. Ici le fidèle doit penser à toutes les espèces de ses péchés, en demander pardon aux trois Personnes, de nouveau demander au Père Tout Puissant la force, au Fils infiniment Sage l'intelligence, au Saint-Esprit très bon l'amour sincère.

Prière — Notre Seigneur, ayez pitié de nous pécheurs. (Trois fois.)

6. Le prêtre écarte les deux mains puis rejoint les paumes. Il récite le Gloria: au ciel, gloire à Dieu, sur terre, paix aux hommes de bien. C'est le chant de louange des Anges dans les airs, après la naissance de Notre Seigneur. Le fidèle doit faire écho aux Anges et louer le Seigneur d'être venu parmi nous les hommes, et s'efforcer de se renouveler, de ne pas être ingrat. Réciter le *Gloria.*

7. Le prêtre se tourne vers l'assistance et dit: Dominus vobiscum. Cela signifie: après l'Incarnation, Notre Seigneur a été annoncé au monde, et a été célébré par l'humanité. Le fidèle doit remercier Notre Seigneur pour le grand bienfait de sa venue, pour le bonheur de son instruction. Demander au Seigneur de nous faire la faveur de descendre en nous, sans jamais plus se séparer de nous, et demander la conversion du monde entier. Réciter:

Prière — Merci Seigneur, de m'avoir fait connaître que vous êtes descendu dans mon cœur. Et faites que tous les hommes connaissent ce don précieux, qu'il n'y en ait pas un qui ne se convertisse.

8. Le prêtre, à gauche de l'autel, prie les mains étendues, suivant le texte de la fête du jour. Ici le fidèle doit faire monter ses désirs en présence du Seigneur. On peut tout demander, pourvu que ce ne soit pas une chose mauvaise; et il faut savoir que le Seigneur m'accordera certainement ce qui est bon pour moi. Si ce n'est pas bon pour moi, et qu'il ne le donne pas, il faut néanmoins se soumettre à la volonté du Seigneur. Avant de demander, il faut préparer un cœur conforme à la volonté de Dieu en toutes choses. Après la demande, il faut décider de soutenir une prière sincère et inlassable; car c'est une chose importante pour l'homme que de prier le Seigneur. Comment peut-on ne prier que des lèvres, et comment peut-on cesser de prier par paresse?

9. Le prêtre étend les mains sur le livre et lit un passage. Cela signifie: ce dont les Saints de l'Ancien Testament parlent, au sujet de l'Incarnation, correspond à ce qui s'est réalisé dans la suite. Cela signifie aussi; Saint-Jean-Baptiste, un peu avant l'Incarnation a amené les hommes à se repentir dans l'attente du Seigneur. Le fidèle doit penser à tout ce qui fait obstacle au Seigneur, pour l'écarter et frayer la voie, dans l'attente du Seigneur.

10. Le livre est porté à droite, le prêtre l'encense. La lecture de l'Evangile comporte environ sept cérémonies; chacune revêt un sens profond.

1° Le transfert du livre de gauche à droite de l'autel signifie qu'après la venue de Notre Seigneur, l'Eglise s'est étendue de la Judée aux autres pays.

2° Le prêtre s'incline au milieu de l'autel, pour demander l'aide du Seigneur, afin d'annoncer l'Evangile aux hommes.

3° Tous se lèvent pour écouter la parole de l'Evangile; cela signifie qu'il faut s'exciter et se résoudre à la mettre en pratique.

4° On trace le signe de Croix sur le livre, sur le front, la bouche, la poitrine, parce que cette prière est le commandement du Seigneur crucifié. Qui a marqué du signe de la Croix le livre, le front, la bouche, la poitrine, non seulement ne peut pas se permettre de mauvaises pensées, paroles et actions, mais encore doit toujours conformer ses pensées, paroles et actions à l'Evangile.

5° Triple encensement du livre.

6° La lecture terminée, on baise le livre, pour signifier que la saveur de l'Evangile est inépuisable.

11. Le prêtre, au milieu de l'autel récite le Credo. Cela signifie que la sainte doctrine s'est déjà répandue chez tous les peuples. Tous l'admirent et la croient. Le fidèle doit penser: si je n'étais pas entré dans la vraie Eglise, comment saurais-je les points importants de la Doctrine? S'agenouiller avec le prêtre et réciter le *Credo*.

12. Le prêtre se tourne de nouveau et dit: Dominus vobiscum. Tous les hommes se sont convertis, comme j'ai dit plus haut; donc le vrai Seigneur habite dans leur cœur. Maintenant le prêtre se tourne et félicite l'assistance: le Seigneur est déjà au milieu de vous. Le fidèle doit penser: après son entrée dans l'Eglise, il sait que le Seigneur lui est présent, et que ce n'est pas sans fondement. Il doit aussi craindre qu'après, peut-être, il désobéira aux commandements du Seigneur, et perdra de nouveau sa grâce, de sorte qu'il ne méritera guère d'être ainsi félicité. Attention! Attention! Réciter:

Prière — Merci, Seigneur qui nous avez donné de savoir que vous êtes descendu dans nos cœurs.

13. (Le prêtre) découvre le calice et tient l'hostie des deux mains; puis il verse le vin dans le calice et les offre tous deux. Cela signifie: le Seigneur est venu sauver les hommes, non seulement par l'enseignement de sa parole et l'exemple de ses actions, mais il a voulu offrir son propre corps en sacrifice à Dieu le Père pour apaiser sa juste colère. Le vin du calice, après la consécration, c'est le saint sang de Notre Seigneur répandu sur la Croix, précieux remède qui lave une immensité de péchés. Ici le fidèle doit penser que lui, chargé du lourd fardeau de ses péchés, a été racheté grâce au grand bienfait du Seigneur qui s'est livré pour me sauver. Quelle reconnaissance ne lui dois-je pas! Ici il faut offrir au Seigneur mon corps et mon cœur, et décider d'obéir aux commandements du Seigneur toute ma vie en toutes choses, de ne rien lui refuser, même le martyre, afin de le payer en retour de ses bienfaits, au mieux de mes petites possibilités. Le prêtre, à deux mains, offre l'Hostie. Réciter:

Prière — Notre Seigneur Jésus-Christ, très bon et très miséricordieux, répandez largement vos précieux trésors pour racheter nos péchés.

Le prêtre, à deux mains, offre le calice et prie. Réciter:

Prière — Notre Seigneur, par ce saint sang, nous a sauvés, pauvres pécheurs. S'il faut donner ma vie pour le Seigneur, je la donnerai très volontiers.

14. Le prêtre se lave les mains, se tourne vers les fidèles, et les invite à prier avec ferveur avec lui. Ici le fidèle doit penser: il est vrai que laver son cœur et purifier ses pensées est un devoir; mais pourquoi est-on si pieux qu'il

faille laver et laver de nouveau, purifier et purifier de nouveau, jusqu'à ce qu'on n'ait plus rien à laver et à purifier? C'est parce qu'on veut montrer par là le maximum de sa révérence. Réciter: la prière: *Anima Christi.* — C'est le texte original d'une prière que Saint Ignace récitait tous les jours.

Ceux qui récitent d'un cœur contrit et humble cette prière, gagnent trois cents jours d'indulgence toties quoties.

15. Le prêtre prie à voix basse. Cela signifie que Notre Seigneur, avant sa Passion, ne s'est pas montré dans la capitale de Judée pendant un temps et a séjourné ailleurs. Non pour éviter la Passion, mais parce que son heure n'était pas venue, et pour nous enseigner qu'en temps troublé, il faut s'engager ou attendre son heure suivant le cas.

16. Le prêtre, à voix haute, récite: Saint, Saint, Saint ... Cela signifie que le Seigneur, à l'approche de la Passion, vint de loin et entra dans la capitale de Judée. Bien que certains ne le reconnaissent pas et cherchent à le faire périr, cependant ceux qui l'aiment et le respectent sont sans nombre. Ils cassent des branches, vont à sa rencontre et l'acclament à grande voix. Le fidèle doit ici penser: Notre Seigneur a souffert la Passion pour nous, librement et de plein gré. Mais nous qui servons le Seigneur, nous ne faisons de bon gré même pas les choses les plus faciles. Vraiment quelle honte! De plus, quand nous voyons l'inconstance des hommes qui aujourd'hui acclament le Seigneur et dans cinq jours l'insulteront, quelle leçon! Il ne faut pas écouter les flatteries à la légère, ni se réjouir et se complaire en soi. Réciter:

Prière — C'est ma faute, c'est ma faute, je m'accuse de ma très grande faute.

17. Le prêtre, les mains jointes, prie en silence le Seigneur d'accorder à l'Eglise l'expansion, la paix aux Nations, la protection au Pape actuel, à notre Evêque et aux prêtres, aux parents et aux bienfaiteurs, et aux chrétiens du monde entier. Cela signifie aussi: le Seigneur, la nuit qui précéda sa Passion, dans sa prière au jardin des Oliviers, a offert toutes ses souffrances, en victime d'expiation à la place du peuple. Il pensait aussi: malgré mes souffrances, il y aura encore des hommes qui ne se laisseront pas toucher et ne se corrigeront pas et rejetteront avec ingratitude mes bienfaits. A ces pensées, soudain une sueur de sang coula à terre, tellement Notre Seigneur souffrait. Le fidèle doit penser ici à ceci: avec Notre Seigneur et avec le prêtre, demander à Dieu d'ouvrir tout grand le cœur des hommes en ce monde, de faire prospérer partout l'Evangélisation, pour que personne ne méprise plus l'amour de Jésus. Réciter:

Prière — Notre Seigneur, étendez la sainte Eglise, protégez notre Pape (nom), notre Evêque, tous les prêtres et tous les Ordres ecclésiastiques, le Chef de la Nation, nos parents et bienfaiteurs, tous les chrétiens du monde. Notre Seigneur, à la veille de sa Passion, institua la Sainte Eucharistie, prit congé des Apôtres au jardin des Oliviers et pria silencieusement le Père pour nous, et souffrit pour le rachat de nos péchés. Malgré cela il y aura encore des gens dont il ne peut toucher le cœur, ni remettre tous les péchés, et qui rendent vaines ses souffrances. A ces pensées, soudain une sueur de sang se met à couler ensemble. C'est l'émotion intérieure qui la provoque, un amour très miséricordieux. Prosternés, nous vous prions, Notre Seigneur, convertissez-les tous.

Ici le fidèle doit prier pour les vivants et les morts, les malades et les affligés.

18. Le prêtre trace beaucoup de signes de Croix sur les oblats, pour signifier les nombreuses souffrances de Notre Seigneur dans sa Passion. Le fidèle doit ici remercier pour les bienfaits du Seigneur, et le prier de lui accorder de porter sa croix quotidienne, à sa suite. Les épreuves qu'on rencontre tous les jours,

qu'il faut supporter pour le Seigneur, les mortifications qu'il faut pratiquer, tout cela c'est notre Croix. Réciter:

Prière — Daigne le corps très bénin de Notre Seigneur apparaître à tous et descendre parmi nous.

Le Sacrifice proprement dit

1. L'élévation de l'Hostie et du Calice signifie que Notre Seigneur est cloué sur la Croix pour nous. Quel grand amour! Le fidèle doit penser ici: pendant la Passion de Notre Seigneur, même les créatures sans raison ont exprimé leur compassion; nous, les hommes, pouvons-nous ne pas être touchés, et ne pas nous repentir et nous convertir? De plus, il y a l'idée «d'élévation». Parce que le Seigneur a volontairement souffert sa Passion, Dieu le Père l'a établi Juge et l'a placé au-dessus de tous les Anges et de toutes les Nations, à la vue de tous. Le fidèle, comprenant le bienfait de la Passion en même temps que l'idée d'élévation, doit mêler la joie à la douleur, et aimer sans cesse. Le prêtre fait une génuflexion. La tête baissée, réciter:

Prière à l'Elévation du Saint Corps — Veuille Dieu le Père, par les mérites du Saint Corps de Jésus, pardonner nos péchés.

Puis:

Vénérons et remercions Notre Seigneur Jésus-Christ qui voulut, par cette Sainte Croix, sauver le monde entier. Daigne Notre Seigneur pardonner nos péchés. Amen.

Prière à l'Elévation du Saint Sang — Veuille Dieu le Père, par l'amour du précieux Sang de Jésus Notre Seigneur, arroser nos cœurs et nos corps.

Puis:

Salut, Sang très précieux, répandu par Jésus Notre Seigneur sur l'autel de la Croix, pour le bonheur éternel des hommes.

Après, réciter: *Prière pour demander des bienfaits.* Texte original de Saint Charles Borromée. Prière très efficace si on la récite habituellement ou pendant la messe, avec humilité.

Prière d'adoration du Précieux Sang de Jésus —

Je te révère Sang de la Circoncision: obtiens-moi le don de Sagesse et la vertu de Mortification.

Je te révère sueur de Sang répandue à l'Agonie: Obtiens-moi le don d'Intelligence et la vertu de Tempérance.

Je te révère Sang répandu sur la colonne de la flagellation: obtiens-moi la Reconnaissance et la vertu de Charité.

Je te révère Sang répandu sur la tête cerclée d'épines: obtiens-moi le don de Crainte et la vertu d'Humilité.

Je te révère Sang répandu des clous des mains: obtiens-moi le don de Prudence et la vertu de Miséricorde.

Je te révère Sang répandu des clous des pieds: obtiens-moi le don de Force et la vertu de Constance.

Je te révère Sang précieux du côté percé: obtiens-moi le don de Révérence et la vertu de Patience.

2. Le prêtre trace cinq signes de croix. Cela signifie les douleurs que Notre Seigneur, dans sa Passion, ressentit dans tout son corps et (surtout) par les cinq plaies des mains, des pieds et du côté. Il n'y a pas de bienfait plus grand. Aussi faut-il toujours les vénérer dans la prière, les célébrer avec reconnaissance plus que les autres dons. Ici on peut réciter *la prière aux Cinq Plaies.* Voir plus loin.

3. Le prêtre médite de nouveau en silence, les mains jointes. Cela signifie: Notre Seigneur après sa mort ouvrit le ciel aux âmes de l'Ancien Testament. Aussi le prêtre prie-t-il également pour les fidèles défunts de purgatoire. Ici le fidèle doit aussi formuler l'intention de communiquer ses mérites aux défunts. Réciter:

Prière — Sauvez, Seigneur, les fidèles du purgatoire; que par la miséricorde du Seigneur, ils reposent en paix. Amen.

4. Le prêtre se frappe la poitrine, implore du Seigneur pitié pour tous les pécheurs. Le fidèle doit ici détester ses péchés passés pour en demander pardon. Le prêtre se frappe la poitrine une fois; nous, trois fois. Réciter:

Prière — Notre Seigneur, ayez pitié de nous.

5. Le prêtre trace un signe de croix sur le Calice. Le fidèle se signe aussi et se frappe la poitrine trois fois; réciter:

Prière — Notre Seigneur, sauvez-nous, nous qui sommes pécheurs.

6. Le prêtre récite le Pater à haute voix. Tout ce que nous attendons du Seigneur, pour les besoins de l'âme et du corps, toute notre vie et après la mort, est exprimé dans les sept demandes de la prière dominicale. Maintenant le Corps du Christ est présent. C'est le moment de remercier Notre Seigneur d'avoir expié nos péchés pour nous. Si l'on ne demande pas maintenant, à quel moment faut-il donc demander? Aussi le prêtre donne-t-il l'exemple: il déclame à haute voix, pour que personne ne manque cette occasion. Le fidèle pense ici que si en temps ordinaire, il doit réciter cette prière, c'est surtout maintenant le moment de s'unir en esprit au prêtre et de réciter avec ferveur *le Pater*. Il faut méditer le sens profond de la prière, et prier comme face à face avec le Seigneur. Continuer:

Prière — Seigneur, tout ce que j'attends du Seigneur, pour mon corps et mon âme, toute ma vie et après ma mort, est exprimé dans les sept demandes du Pater. Prosternés, nous vous supplions, veuillez les exaucer.

7. Les Saintes Espèces sont divisées en trois parties [17]. Cela signifie qu'à la mort du Seigneur sur la Croix, le corps et l'âme ont été séparés; et aussi, qu'après sa Résurrection et son Ascension, Jésus a rempli de bonheur le ciel, la terre et les limbes; et encore, que les hommes du passé, du présent, de l'avenir, tous bénéficient du bienfait du Seigneur. Le fidèle doit penser: à l'heure de la séparation de l'âme et du corps, si on n'a pas de mérite, comment peut-on se présenter devant Notre Seigneur et obtenir le bonheur éternel? De plus, penser: les mérites de Notre Seigneur sont si grands qu'ils étendent leur protection jusqu'à ces trois lieux. Comment oser en ce monde ne pas s'empresser au combat du triple ennemi? Que les Saints d'autrefois, qui m'ont précédé au ciel, me tendent la main pour m'aider à monter ensemble avec les âmes du purgatoire au royaume des cieux. Réciter:

Prière — Plutôt être séparé de mon corps que d'être séparé de mon Seigneur!

8. Le prêtre fait un signe de croix avec la parcelle d'hostie et la place dans le Calice, et dit: Pax Domini sit vobiscum. C'est un souhait du prêtre à l'adresse des fidèles. Cela signifie aussi que le Seigneur ressuscité apparut aux Apôtres et les consola, disant: Ma paix soit au milieu de vous. Les Apôtres se réjouirent grandement. Ici le fidèle doit se décider à se renouveler, en renonçant à ses péchés. Dans le cœur lumière, promptitude, allégresse au bien, c'est que la paix du Seigneur est au dedans de nous.

---

17 Chez Hinderer, on lit ici: «le saint corps est divisé en trois.» Les censeurs ne s'étaient pas aperçus de l'hérésie.

9. Le prêtre se frappe le cœur en repentir de ses fautes, puis se communie. L'Eucharistie est la précieuse médécine qui fortifie l'âme. Il faut d'abord se repentir avant de la prendre, c'est alors seulement qu'elle profite. Bien que le prêtre se soit déjà repenti de ses péchés, cependant ici il se frappe encore plusieurs fois la poitrine et se repent de nouveau, de peur que sa contrition ne soit pas parfaite. Le fidèle doit faire sien le même sentiment. Ceux qui ne communient pas font un acte fervent de communion spirituelle. Ceux qui communient réellement se réjouissent dans leur cœur d'accueillir le Seigneur qui descend dans notre cœur. Réciter:

Prière avant la communion [18]*:* — Saint Jean-Baptiste, sanctifié dès le sein de sa mère, déclara humblement: comment oserais-je délier la courroie des chaussures du Seigneur! Saint Pierre, Chef des Apôtres, dit aussi: Seigneur Jésus, éloignez-vous de moi, ne vous approchez pas de moi, car je suis un grand pécheur. Ces deux grands Saints étaient si humbles, si révérents! Et moi que dois je faire? Moi, rempli de péchés, comment approcherais-je du Seigneur!

Quand le Seigneur fut descendu parmi nous, il guérit les sourds, les aveugles, ceux qui avaient des ulcères et des infirmités, il commanda aux morts de ressusciter, il s'entretint et mangea souvent avec les pécheurs. Moi, je pèche toujours. Je suis comme un sourd, un aveugle, je suis couvert d'ulcères et d'infirmités, je suis comme un mort. Je prie le Seigneur de me guérir, de me ressusciter. J'espère qu'il m'accordera l'Eucharistie. Mais je suis pécheur; comment oserais-je espérer communier! Parce que jadis le Seigneur a laissé une parole: l'homme qui ne reçoit pas le Saint Corps du Seigneur, ne peut pas vivre. Aussi, je prie de me permettre de le recevoir. Amen.

La récitation de cette prière peut être remplacée par d'autres prières avant la communion, alternativement, chaque jour une prière.

Prière quand le prêtre tient le Saint Corps —

Le prêtre tient le Saint Corps dans sa main et se tourne vers les fidèles. On s'incline et on se frappe trois fois la poitrine et on récite avec une piété sincère:

Misérable pécheur (que je suis), le Seigneur se déshonore à descendre dans mon cœur. Comment supporter (cette condescendance)! Je supplie le Seigneur de donner seulement un ordre et mon cœur sera guéri de toutes ses maladies.

Prière au moment de recevoir la communion — Que l'âme du Christ me sanctifie, que le Corps de Jésus me sauve, que le Sang de Jésus me purifie.

Louange en l'honneur de l'Eucharistie et de la Sainte Mère —

Gloire à jamais au Corps très Saint de Notre Seigneur, et gloire à l'Immaculée-Conception de Marie toujours Vierge et Mère, que tous nous vénérons.

Conclusion de la Messe

1. Le prêtre arrange le Calice et autres accessoires; et il fait passer le Missel de nouveau à gauche de l'autel. Il récite une prière. Puis il se tourne et dit: Dominus vobiscum. Cela signifie: le message de Notre Seigneur s'est répandu de

[18] A la place de cette prière, Hinderer en place une autre, qu'on lit encore aujourd'hui dans le manuel de Nazareth Press, 1950, 41. En voici la traduction:

«Notre Seigneur, je désire ardemment recevoir la Sainte Communion, pour que mon âme se conforme à votre Saint Corps. Mais, parce que je crains sincèrement que mes péchés ne puissent pas être effacés, je n'ose pas communier à la légère (ou: m'exposer à communier indignement). Je prie Notre Seigneur de m'accorder de me corriger et de me convertir. Je me propose fermement de communier à l'avenir. Appuyé sur votre grâce infinie, je désire de tout cœur (être comblé) comme si je vous avais reçu réellement.»

Judée dans le monde entier, mais le peuple de Judée, en majorité, ne l'a pas accepté. Mais à la fin, il sera certainement prêché de nouveau en Judée. Parce que Notre Seigneur est né en Judée pour sauver le monde, ainsi reviendra-t-il en Judée pour juger le monde. Le fidèle doit penser ici: Avant d'entendre le message, on a l'excuse de son ignorance, mais après l'avoir entendu, on ne peut pas ne pas se réveiller et se mettre au travail, en vue du jugement après la mort.

Prière — Merci, Seigneur, d'être descendu parmi nous. Aujourd'hui le Seigneur m'a donné de venir (le) contempler. Me voici devant vous. Si je n'ai pas pu avoir un cœur droit et une volonté sincère, mais si j'ai trouvé des occasions de vous offenser, veuillez me pardonner.

2. Le prêtre récite de nouveau une prière d'actions de grâces. Il faut constamment rendre grâces pour les bienfaits du Seigneur. Mais il y a peut-être des bienfaits que nous recevons sans les connaître, et nous connaîtrons la grandeur de ces bienfaits du Seigneur seulement au jour du jugement, au jour où le bien et le mal seront révélés pour être jugés, où la récompense et la punition seront justes. Comment pouvons-nous ne pas rendre grâces sans mesure? Le fidèle réfléchit que la messe est un bienfait difficile à obtenir. Puisque Dieu m'a donné aujourd'hui d'y assister, j'obtiendrai certainement sa faveur au jour du jugement. A cette pensée, comment ne pas le remercier sincèrement!

3. Le prêtre se tourne de nouveau et dit: Dominus vobiscum. Ici le prêtre salue les fidèles qui ont communié. De plus, dire à la foule: le Seigneur est au milieu de vous, cela signifie aussi que les hommes, toute leur vie, doivent veiller sérieusement à entretenir de bonnes pensées, sans discontinuer; ainsi arriveront-ils à la perfection et à l'union avec le Seigneur.

4. Le prêtre se tourne de nouveau vers les fidèles et dit: que cette messe exauce tous les désirs et prières d'un chacun. Le fidèle doit penser à son tour: quoique la messe soit finie, peut-être a-t-il été distrait et a-t-il commis quelques fautes, et a-t-il assisté à la messe comme s'il n'y avait pas assisté. Alors il doit s'examiner, faire effort pour progresser de jour en jour et considérer comme un bonheur d'avoir pu assister à ce Sacrifice. Réciter:

Prière — Aujourd'hui le Seigneur a daigné ne pas me rejeter. J'ai obtenu d'assister à la cérémonie en compagnie des Anges, d'éviter au jugement dernier les peines de l'enfer et de réaliser mon espoir de monter au ciel. Amen.

5. Le prêtre bénit les fidèles d'un signe de croix, au nom de la Sainte Trinité, car c'est au nom de Dieu qu'il les bénit. C'est aussi pour signifier que Notre Seigneur, à la fin des temps, emmènera les bons au ciel avec lui, jouir de la gloire éternelle. Le fidèle, pensant au bonheur de monter au ciel un jour, doit davantage s'exciter et s'exhorter à ne pas se relâcher de sa ferveur, au risque de perdre le vrai bonheur. Incliner la tête, remercier et se signer.

6. Le prêtre, debout à la droite de l'autel, récite une prière. Il emporte le Calice et se retire. Fin de la cérémonie. Les rites antiques considèrent la droite comme la place d'honneur. La droite est la place de la vraie félicité. Cela signifie qu'à la fin du monde, les élus qui montent au ciel, loueront et remercieront éternellement Dieu au ciel. Le fidèle doit penser ici: les joies du monde sont si petites, si éphémères, si mélangées; le bonheur du ciel est si grand, si durable, si pur! Aux petites joies mélangées et éphémères du temps présent, pourquoi ne pas préférer le vrai bonheur, éternel, très grand et très pur? Aussi, mes congénères, sages ou fous, riches ou pauvres, jeunes ou vieux, hommes ou femmes, infirmes et vieillards, tous, excitons-nous mutuellement à voir dans le Seigneur notre Père, dans le ciel notre fin, dans l'adoration notre devoir, à étudier tous

les jours à fond la vérité, à supprimer tous les jours les obstacles, à faire tous les jours des progrès; pendant la messe, à nous appliquer à comprendre les cérémonies, après la messe, à revenir sur les bienfaits reçus, jusqu'à ce que, à la fin des temps, nous puissions voir sans voile Notre Seigneur, et que tous jouissent du bonheur du ciel. Alors seulement, sera réalisée la grande intention de Notre Seigneur en instituant la messe, et nos mérites, gagnés à la messe, seront complets. Fin de la messe. Réciter:

Prière — Notre Seigneur Jésus, de tout cœur je vous remercie de nous avoir accordé de regarder la messe, de vous voir dans l'Hostie, de bénéficier de votre immense bienfait. Ah, quel bonheur! Je vous en supplie, faites que moi pécheur, sur cette terre, j'observe vos commandements, que jamais je ne perde espoir, et que j'obtienne le royaume des cieux. Amen.

Par le jeûne, l'aumône, la mortification, on acquiert des mérites limités; mais celui qui regarde avec ferveur la messe et l'offre à Dieu obtient des bienfaits illimités.

1. On reconnaît la souveraineté de Dieu sur les vivants et les morts.
2. On remercie Dieu pour son amour infini.
3. On offre chaque jour cette œuvre, en réparation de ses péchés et on en demande pardon au Seigneur.
4. On espère dans les bienfaits du Seigneur.

Jadis, quand le Seigneur descendit sur terre, le bœuf et l'âne ont reconnu le Seigneur. Et nous les hommes, comment pouvons-nous rester indifférents? Surtout pendant la messe, quand les Anges de Dieu sont autour de l'autel, nous, indignes pécheurs, comment oserions-nous nous tenir en sa présence sans respect? Les chrétiens qui assistent à la messe doivent prier de bouche et méditer de cœur, afin de ne pas se montrer ingrats pour ce bienfait du ciel.

Voir les détails dans «les Cérémonies du Sacrifice de la Messe[19]».

1 弥撒規程
2 德瑪諾
3 孟由義
4 與弥撒功程
5 聖教日課
6 要經彙集
7 教友神珍
8 龍華民
9 痛苦經蹟
10 弥撒禮節
11 聖教總牘經文
12 咱弥撒凡例
13 備士名
14 艾儒略
15 振心諸經
16 費樂德
17 神珍日課
18 善額五端

[19] Il s'agit sans doute du livre d'Aleni, cf. supra note (9).

Vom Beten unserer Christen

Von P. Dr. Adelrich *Morant*, O.S.B., Kamerun

Unter der Rubrik *«Wissen Sie schon?»* erscheint im *Nleb Bekristen* [1] eine Reihe von Inseraten ganz eigener Art. Wenn wir auf der Unterhaltungsseite einer schweizerischen Zeitung diese Rubrik sehen, so wissen wir, daß darunter allerlei kleine Neuigkeiten zu erfahren sind.

Hier geht es um etwas ganz anderes. Und das ist viel wichtiger. Unsere Christen teilen einander auf diese Weise ihre Gebetsanliegen mit. Beten ist ein Bewußtwerden der tiefsten Bindung mit Jenem, der uns näher ist als wir selber, weil Er im Kern unseres Daseins selber ist und es aus dem Nichts in Seine Wirklichkeit hineinstellt und -hält. Jesus hat uns im Vaterunser das vollkommene Gebet geschenkt; in einem wundersamen Kreis umschließt es Gott und Mensch, Himmel und Erde, bejaht voll und ganz, fast im gleichen Atemzug, sowohl Gottes Heiligkeit, Seinen Willen und Seine Liebe, wie auch die ganze gottgeschaffene, menschlich-irdische Wirklichkeit. In diesem Kreis bewegt sich auch das Beten des Afrikaners.

Der Afrikaner, so individualistisch er auch sein kann, ist sehr stark an die *Gemeinschaft* gebunden; das zeigt sich gerade in auffallender Weise in diesen «Inseraten». In der Schweiz dankt man gelegentlich in diesen oder jenen religiösen Zeitschriften für Gebetserhörungen, die man zur Ehre dieses oder jenes Heiligen oder Seligen bekannt geben will. Hier in Afrika läßt der Christ sein Denken und Beten zu Gott in der Gemeinschaft widerspiegeln; er bittet seine Brüder und Schwestern, daß sie mit ihm Gott danken, zu Gott bitten und flehen in all den vielen Anliegen der täglichen großen und kleinen Sorgen. Alleinstehend fühlt sich der Schwarze «im Elend», in der Gemeinschaft ist er sich seiner Kraft, seines Lebens bewußt. In der Tat stehen wir ja nicht bloß als Einzelmenschen Gott gegenüber, sondern wir bilden in Christus die Gemeinschaft der Heiligen.

Worum beten unsere Christen? Seraphina Ngono Mesanga [2], eine Neu-

---

1 *Nleb Bekristen* (Ratgeber der Christen) heißt das zweimal im Monat erscheinende «Sonntagsblatt» in der Ewondosprache für die Christen der Erzdiözese Yaoundé, der Diözese Doumé und die im ganzen Land zerstreuten Ewondo Sprechenden. Das Blatt enthält religiöse Artikel, verschiedene Nachrichten und Kurzgeschichten. Die Rubrik Ye Wa Yem Na enthält eine Art Inserate, für die die Einsender eine Taxe von 20.— frs CFA (= 40 Rp.) bezahlen. Der *Nleb Bekristen* besteht seit 1936; nn. 1—82 (1946) wurden in der Druckerei der Missionsstation Nlong gedruckt; 1946 wurde die Druckerei nach Mvolyé-Yaoundé verlegt: nn. 83—129 (1950); seit 1950 (nn. 130—xxx) haben die Paulusschwestern von Fribourg in Mvolyé-Yaoundé den Druck übernommen. Für die Nummern 1—105 zeichnet P. Richard CSSp als Geschäftsführer (gérant); für die nn. 106—118 P. Hürstel CSSp, seit nn. 119—xxx ist P. Pierre Pichon CSSp Redaktor und Direktor. Mitarbeiter sind einzelne Missionäre, schwarze Priester, Seminaristen und Katechisten.

2 Die Inserierenden geben fast immer ihren vollen Namen und ihre Adresse an; so z. B. *«Seraphina Ngono Mesanga,* mkpaman kristen, ya Mvele, mision Obala, adzaè ngogelan na atone sye Zambá nguma enyin dzie. Angáduban á 2. 9. 58». — Die angeführten Beispiele sind nicht vereinzelte «schöne» Stellen, sondern bezeugen eine

getaufte, bittet ums Gebet, damit sie Gott ihr ganzes Leben lang recht dienen möge (296). Ein Katechumene, Ayang Ngoa, bittet ums Gebet, damit er bald getauft werde (299). Eine christliche Mutter, Klara Melén, läßt für ihre Familie bitten, damit sie alle an Gott glauben (299). Elisabeth Nnomo läßt bitten, daß ihre Freundin, Ngono Dumu, durch die Jungfrau Maria die Gnade der Bekehrung erhalte (299). Dorothea Bana bittet ums Gebet für das ganze Land, damit alle bekehrt werden (288). Immer wieder kommt die Bitte, daß man doch bald die Gnade der Taufe erhalte (293 u. a.).

Nicht weniger häufig sind die Bitten um ein *Freiwerden von der Sünde.* Wir machen uns in der Heimat nur schwer einen Begriff, wie schwierig es für einen jungen Mann, für ein Mädchen ist, mit unversehrter Kraft eine Ehe einzugehen. Bisweilen bleibt es nicht bei einzelnen Fehltritten; man findet das träge Dahinleben in der Sünde so viel bequemer. Kaum je geht aber jemand so weit, daß er diesen Zustand ernstlich zu rechtfertigen suchte; man will sich etwa entschuldigen: «Der Teufel hat mich gepackt ...» Ein anderer bekennt mit kindlicher Offenheit im Gespräch: «J'ai couru les filles» (Ich bin den Mädchen nachgelaufen). Und man muß ihm nicht lange klar machen, daß die Sache nicht in Ordnung ist; der Bursche wünscht nur, daß man ihm Mittel und Wege zeige, um aus dem Sumpf herauszukommen. Auch die Verwandten und Freunde legen sich ins Mittel. Ein Niederschlag dieser Lage sind die folgenden Bitten: Alexander Mbala bittet ums Gebet, weil es schlecht mit seinem Leben steht, sowohl am Leib wie auch an der Seele (299). Anselm Nkodo bittet ... ums Gebet, damit er sich bekehre, als guter Christ lebe und auch einen liebevollen Charakter habe (293). Sabina Atseme läßt um ihre Bekehrung bitten, damit sie wieder zu den Sakramenten gehen kann (299). Jacquelina Minsi bittet ums Gebet, weil sie immer von rheumatischen Schmerzen geplagt ist; sie läßt beten, damit sie Gott in ihren Leiden tröste; sie wünscht auch, daß ihr Mann sich bekehren und von den falschen Freuden der Welt abwenden möge (296). Gabriel Amugu läßt für die Bekehrung seines Bruders bitten, damit er bald heiraten kann (296) [3]. Klara Bela läßt beten, daß die Jungfrau Maria ihr Herz von bösen Gedanken reinige (296). Ein Jocist [4], Stanislaus Kolo, der im Gefängnis ist, läßt mit anderen Mitgefangenen für die Seelen aller Sträflinge bitten, damit Maria diesen Leuten ein Herz für Liebe und Erkenntnis Gottes verleihe (293).

Gesamthaltung, die immer wieder mit rührender Einfachheit zum Ausdruck kommt. Die Rubrik Ye Wa Yem Na besteht schon seit n. 10 (1937). — Die Zahl nach den einzelnen Texten, die hier wörtlich übersetzt werden, bedeutet die Nummer des *Nleb Bekristen;* die meisten sind vom Ende des Jahres 1958.

[3] Es kommt vor, daß ein junger Mann seine Braut, für die er den Kaufpreis noch nicht voll bezahlt hat, mit Zustimmung ihrer Eltern zu sich ins Dorf nimmt. Das ist in der konkreten Situation die nächste Gelegenheit zur Sünde und wird von allen als öffentliches Ärgernis betrachtet. Darum muß der Pfarrer verlangen, daß die Braut ins Brautheim der Mission (Sixa) komme; das ist wohl hier die Voraussetzung für die «Bekehrung», die oft weitgehend ein finanzielles und soziales Problem ist.

[4] Jociste = Mitglied der J.O.C. = Jeunesse Ouvrière Chrétienne = Christliche Arbeiter-Jugend; für Kamerun offiziell am 1. Mai 1954 in Douala gegründet; eine besondere Form katholischer Aktion, entsprechend den Jugendorganisationen in Belgien, in Frankreich, in der Schweiz.

Ein anderer Gefangener, Célestin Mbarga Owona, bittet Monseigneur Etoga (Weihbischof von Yaoundé) und die Karmelitinnen (Etudi)[5] um ihr Gebet, damit Gott sein Leben ändere und ihm die Geduld verleihe, seine Strafe mutig zu tragen (291). Albert Abengulu bittet ums Gebet, damit er sein Betragen umstelle und das Ehesakrament würdig empfangen könne und daß der Heilige Geist ihn am Tage seiner Hochzeit erleuchte (291). Der Katechist von Mekumbu hält den Burschen und Mädchen ein warnendes Beispiel vor Augen: Ein junger Mann sei jüngst des Nachts in die Hütte seiner Geliebten gegangen . . .; er sei nicht mehr selber herausgekommen; am morgen habe man ihn als Leiche herausgetragen (291).

Sehr fein zeigt sich in diesen Texten immer wieder das Bewußtsein von der *Nähe Gottes:* Gott ist der Herr unseres Lebens, Herr über Leben und Tod; er leitet unsere Herzen, er kann sie ändern; der Heilige Geist der Liebe, der Geist der Erkenntnis ist eine Kraft, die unser Leben gerade bei wichtigen Entscheidungen bestimmend beeinflußt. Darum dürfen und sollen wir beten. So bittet Justina Adjo ums Gebet, daß Gott ihr ein Kind schenke und daß sie als wahre Christin leben möge (299). Samuel Esama preist Gott den Herrn: Er wäre beinahe im Fluß ums Leben gekommen; sein Boot war umgekippt; da gelang es ihm noch, einen Baumast zu ergreifen; er bittet auch ums Gebet für seinen Freund, der Isabella Ebéne heiraten will (299)[6]. Ambros Duki bittet, daß Gott ihm Geduld und Mut schenke, damit er den Spott um des Glaubens willen nicht fürchte; er lebt nämlich in einem Gebiet, das für den Glauben noch steinigen Boden hat (299). Ein Schullehrer, Engelbert Ebéde, ermahnt die Christen, daß sie viel zum Heiligen Geist beten sollen, um das christliche Leben recht zu erfassen und um gegen die schlechten Bräuche zu kämpfen, die die Seelen «schwach machen» (299). Ähnlich wie Engelbert Ebéde, läßt auch Pierre Mbele beten, wobei er hinzufügt, er brauche Mut von Gott, weil er noch sehr jung sei (291). Alfons Epake will allen Christen einen guten Rat erteilen: Vergeßt nicht den Rosenkranz zu beten! Kürzlich ist ihm in der Hütte ein helles Feuer ausgebrochen; er wollte es mit dem Fliegenwedel löschen; ohne Erfolg; da warf er den Rosenkranz ins Feuer und sofort ging es aus (291). Man kann sich natürlich mit einigem Schmunzeln das Bild vorstellen; aber gleichzeitig staunt man und ist eigenartig berührt vom Glaubensgeist dieses Christen.

Im Vordergrund aller irdischen Anliegen steht die *Heirat.* Jede Nummer des *Nleb Bekristen* bringt in vielen Variationen dieses Thema. Sehen wir zu: Yoakim Mbarga Amugu bittet insbesondere die «Legio Mariae»[7] ums Gebet, damit ihm Gott die Frau zeige, die er heiraten könne und die zugleich einen guten Charakter habe (273). Barthélemy Ndugu bittet ums Gebet, damit seine Ehe gut sei; er wünscht einen guten Charakter

---

5 Der 1953 in Efok begonnene Karmel ist seit 1954 nach Etudi (6 km nördlich von Yaoundé) verlegt und zählt elf weiße und schwarze Schwestern.

6 Der Gebrauch der Fürwörter mag hier verwirrend erscheinen; im Ewondo ist das Klassenfürwort je nach der bezeichneten Person oder Sache verschieden; nach dem Ewondotext ist keine Verwechslung möglich.

7 Seit dem letzten Krieg wurde die «Legio Mariae» als marianisch orientierte Form des katholischen Apostolates in Kamerun organisiert und ist in den letzten Jahren zu einem bedeutenden Faktor der Verchristlichung des Lebens geworden.

für sich und seine Frau und auch für die ganze Familie (299). Eine Frau (ausnahmsweise ohne Namen) bittet ums Gebet, daß Gott Erbarmen mit ihr habe und ihr für ihre Ehe seine Gnade schenke (296). — Ein Kind zu empfangen ist die große Sehnsucht aller Eltern: Maria Ekem bittet ums Gebet für ihre erwachsenen Kinder, die noch keine eigenen Söhne und Töchter haben (296). — Große Sorgen bereitet der Brauch der Mitgift, der hier in Südkamerun zu einem richtigen Menschenhandel entartet ist und einen ganzen Rattenschwanz unmoralischer Folgen mit sich bringt[8]. Auch in der Ehe unter Christen bleibt die Frau vielmehr ihrer Sippe als der neuen Familie verbunden; bei den ersten Schwierigkeiten gewinnt nicht selten die alte gefühlsmäßige Bindung die Oberhand; die junge Frau läuft kurzweg ihrem Mann davon und kehrt in ihre Familie zurück, die sie nicht ungern aufnimmt ... Sache der Verwandten ist es, den Palaver zu regeln: Klara Mbesa bittet ums Gebet für ihre Schwiegertochter, Theresia Mbolo, die Frau des Franz Eyebe, damit sie wieder in ihre Ehegemeinschaft zurückkehre (299). Maria Bilumu sucht nach ihrem Manne, Dominik Mba, von dem sie schon seit zwanzig Jahren nichts mehr gehört hat; sie weiß nicht, ob er noch lebe oder ob er gestorben sei; wenn es jemand wisse, solle er ihr schreiben (299). (Hinter diesen Zeilen lebt eine ganz heldenhafte frauliche Haltung, die nur jener ermessen kann, der aus Erfahrung weiß, wie schwer hier eine alleinstehende Frau «durch» muß, wenn sie ihrer Würde treu bleiben will.)

Es fällt auf, daß in all den vielen Bitten niemand nach Erfolg und Reichtum verlangt. Das heißt natürlich auch nicht, daß man diese Güter verachtet. Vielmehr aber bittet man um Erlösung von aller Art Übel. Biloa Mimfege bittet ums Gebet, damit sie getauft werden kann; sie ist in großer Not, hat keine Familie, niemand der sie ernährt und dem sie ihr Vertrauen schenken kann; sie ist wie ein Mensch in der Gewalt Satans; darum bittet sie ums Gebet der Legion Mariens (299). Zwei Sträflinge, Timothée Ngoa und Remy Mesi, bitten ums Gebet für ihre Familie und damit sie ihre Leiden mit Geduld ertragen (299). Dominik Awona Mesi bittet ums Gebet für seine Frau Perpetua Tolo, damit Maria sie tröste und ihr «das Herz leicht mache» (296). Kindlich einfach ist die Bitte des Olinga Besala, der schreibt, er brauche das Gebet, weil er noch jung und dumm (asúk) sei (273). Von tief christlichem Geist zeugt folgende Notiz: Charles Bidzabi bittet ums Gebet für jenen Menschen, der ihn mit einem Speer am Bein verletzt hat (291). Maria Biloa ist blind und bittet ums Gebet, damit ihr Gott Kraft und Mut verleihe, ihre Schmerzen geduldig

[8] In einem bedeutungsvollen Hirtenschreiben hat der Erzbischof von Yaoundé, Mgr. René Graffin, am 14. Dez. 1958 das Fordern und Bezahlen der Mitgift (avëk), in Anbetracht der Tatsache, daß dieser Brauch hier zu einem richtigen Handel um eine menschliche Person entartet ist und schwere unmoralische Folgen nach sich zieht, als schwer sündhaft erklärt; es handelt sich dabei um eine autoritative Klarstellung eines objektiven Sachverhaltes. *Nleb Bekristen* n. 298. *Effort Camerounais* n. 167, 14-XII-58. Die Stellung und das Los der Frau unter dem beherrschenden Einfluß des Frauenkaufes werden typisch beleuchtet von dem Kameruner Joseph R. Owono Nkoudou, Le problème du mariage dotal au Cameroun Français. Etudes Camerounaises, nn. 39—40, Mars-Juillet 1953, pp. 41—84. Neuerdings auch im Buch des gleichen Autors: Joseph Owono, Tante Bella. Roman d'aujourd'hui et de demain. Yaoundé 1959 (Librairie «Au Messager», Ydé).

zu ertragen und daß sie vor dem Tode noch die letzte Ölung empfangen könne (296). Jean Akono, ein Blinder, bittet ums Gebet, damit Gott sein Licht sei! (273). — Welch tief christliches Denken leuchtet aus diesen einfachen Bitten. Gottes Wirken offenbart sich in diesen Seelen.

In diesen wenigen Zeilen tut sich eine ganze Welt tief religiösen Denkens auf. Sie umspannt alle Bereiche des Lebens. Da bittet Pierre Pendja ums Gebet und erklärt dazu, er sei nämlich Jäger und jage wilde Tiere: Elefanten, Büffel und Leoparden (296). Hinwieder läßt ein Chefkatechist beten, daß die Marienverehrung immer mehr verbreitet werde (273). Das Bewußtsein der Geborgenheit in der Vorsehung, die alles liebend umschließt, das Bewußtsein der Gemeinschaft aller Lebenden in Gott macht auch vor dem Tode nicht halt; oft läßt man für die Verstorbenen beten: Thomas Jacques Bomba bittet ums Gebet für den verstorbenen Gervais Medu Mesómo; er dankt allen, die ihre Teilnahme am Leid bezeugt haben (293). Bernadette Ntonga bittet ums Gebet für ihr verstorbenes Kind und läßt beten, daß Gott ihr wieder ein anderes dafür schenken möge (293).

Dieses religiöse Verhalten unserer Schwarzen ist tief in den religiös-sittlichen Anlagen der afrikanischen Völker begründet. Die Ergebnisse neuerer Forschungen zeigen [9], daß überall in Schwarz-Afrika, wenn nicht ein klarer Monotheismus, so doch ein hintergründig wirksamer Hochgottglaube das Denken und Handeln dieser Menschen beherrscht, freilich mehr oder weniger Ahnenglauben oder auch Zauberei durchsetzt. In dem Maße wie es der christlichen Verkündigung gelingt, die Schlacken vom Edelmetall auszusondern, dürfen wir hier ein herrliches Blühen des Gottesreiches erleben und noch Größeres für die Zukunft erwarten. Gottes Gnade wird Gottes Werk vollenden.

[9] Eine zusammenfassende Schau über diese Fragen gibt u. a. der Afrikanist G. van Bulck SJ, Existence et portée du monothéisme africain. Formation religieuse en Afrique Noire. Bruxelles, 1955, pp. 20—44.

Les chantiers de l'Afrique nouvelle

Questions sociales et politiques *

Par le R. P. Blaise *Favre*, O. F. M. Cap., Fribourg

La découverte et l'exploitation accélérée du continent noir ont brusquement ouvert et précipité toute la vie africaine dans les remous de la civilisation scientifique, technique et industrielle.

De plus en plus, l'Afrique cesse d'appartenir aux Africains dans le sens même où «la terre a cessé d'appartenir aux hommes [1]».

Les chantiers de tous genres (mines, barrages, bâtiments, usines, ateliers, exploitations agricoles) sont devenus les chantiers de l'Afrique nouvelle, *des chantiers de vie.* Et l'on n'aura pas pu ou pas voulu éviter pour l'Afrique ce qu'ont subi les masses ouvrières d'Europe et d'Amérique: l'inéxorable emprise de la machine sur l'homme et l'homme dominé et conditionné par la Production.

Les masses ouvrières africaines sont entrées dans cet engrenage d'où ne sont pas encore sorties celles d'Europe. Leur destinée est *machinalement* la même, leurs conditions automatiquement identiques: elles perdent contact avec l'Eglise et sont entraînées dans le matérialisme athée [2]. Les deux mêmes forces les y poussent: capitalisme et communisme, apparemment contradictoires, les conduisant au même abîme.

---

* Cet article fait suite à l'exposé publié dans le fascicule 2 de la *Nouvelle Revue de science missionnaire* 1959. Par discrétien, nous ne citons pas toujours les noms des interlocuteurs. Les sources principales sont tout d'abord des conférences et des carrefours donnés par Jacques Meert, secrétaire général de la JOC au Congo belge, à Stanleyville et à Gemena dans l'Ubangui, au mois d'avril 1957. Puis le compte-rendu de la Semaine d'Etudes de Léopoldville paru sous le titre: Formation religieuse en Afrique noire, Bruxelles 1956. Les Actes de la Première Rencontre des dirigeants de l'apostolat des laïcs en Terre africaine, Kisubi, 8–12 décembre 1953, Roma (s. a.). Enfin, P. Y. Tourigny, W. F. The action of the Church in Africa in child welfare, Yaoundé 1957.

1 Le roman d'Alan Paton: *Cry, the Beloved Country* (Scribners 1948) rend bien tout le drame d'une Afrique exploitée et qui crie sa douleur. L'Africain ne se retrouve plus chez lui, car on a boulversé son pays bien-aimé: «La prairie est touffue, l'on ne voit pas le sol ... Déchaussez-vous pour y marcher, car cette terre est sacrée et telle qu'elle sortit des mains du Créateur. Protégez-là, gardez-là, nourrissez-là, car elle protège les hommes, garde les hommes, nourrit les hommes. Détruisez-là et l'homme est détruit.» (Traduit par Denise Van Moppès.) – Alan Paton déclarait le 30 octobre 1949 à New-York: «Un grand drame humain se joue en Afrique du Sud; dans ce drame, l'Afrique entière est impliquée et toute l'humanité et le monde.»

2 Pie XII dans Fidei donum déclare: «Les Africains qui parcourent en quelques décades les étapes d'une évolution que l'Occident a mis plusieurs siècles à accomplir sont plus facilement ébranlés et séduits par l'enseignement scientifique et technique qui leur est dispensé comme aussi par les influences matérialisantes qu'ils subissent.» (édit. La Bonne Presse, p. 13.)

Depuis longtemps, l'argent avec ses possibilités innombrables a séduit les foules africaines[3]. Ce n'était pas et ce n'est pas encore le matérialisme des avares, la capitalisation à outrance, mais celui du prodigue. Matérialisme généreux et sympathique sain en apparence qui semble détaché, mais au fond tyrannique comme l'autre: incessante recherche du nouveau et de l'inutile, jusqu'à sacrifier les vraies valeurs, soif de confort impossible jusqu'à y noyer la faim de Dieu[4].

La formation qui se situe dans le domaine de la raison et de la mesure n'est pas suffisante. Faudra-t-il attendre l'écœurement après la curée[5]?

---

[3] Comment expliquer la psychologie du noir en face de l'argent? Sa première réaction est celle de l'enfant à qui l'on donne 100 sous pour s'acheter ce qu'il veut ... L'emploi raisonnable de l'argent demande une tradition culturelle «financière», une longue éducation qui permettra de dominer l'attrait. Le noir a vu pendant longtemps les blancs user et abuser de l'argent sans en avoir lui-même. La réaction était inévitable: une débauche qui provient plus d'une méconnaissance de la valeur de l'argent que d'un esprit matérialiste; mais cette méconnaissance a préparé le matérialisme actuel.

[4] Ce que S. Jean appelle «concupiscene de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie» (I Jean, 2, 16) se révèle chez l'africain évoluant dans ses désirs fous de posséder tout ce qu'il voit et dont il a possibilité de s'approprier. Quelle est la vraie signification de ces faits qui nous font rire:

a) Un congolais voit dans une magazine belge une réclame pour une batterie de cuisine dont le prix semble au niveau de sa bourse. Il la commande au grand magasin de Bruxelles et un mois plus tard reçoit dans un petit carton une batterie de cuisine en miniature pour la «dînette» des petites filles!

b) Un autre commande un thermomètre de bain; il n'a ni salle de bain, ni douche chez lui, et habite sous l'Equateur à 500 mètres d'altitude et va se laver au fleuve.

c) Un troisième voit dans un journal de mode la photo d'un beau mannequin habillé d'une robe de soirée. 980 frs belges! Pas cher, pense notre homme et il fait la commande. On lui envoie la robe, mais il est furieux. «Ce n'est pas ça que je voulais! c'est la femme!»

d) Des hommes s'achètent des corsets, des femmes des chapeaux de feutre. Des bicyclettes encombrent les pistes de brousse. Des souliers blessent des pieds qui n'y ont jamais été formés. Que de salaires qui devaient apporter à des enfants sous-alimentés du riz ou du maïs ont été jétés à des bagatelles ou à la boisson! Quelques patrons se basent là-dessus pour ne pas hausser les salaires, ni donner des allocations: mais l'abus d'un droit ne le supprime pas!

e) Des évolués touchant de gros salaires ont pu se payer des automobiles et ont mené grand train de vie (comme des Européens) jusqu'à ce que tout saute (comme pour les Européens)! Le vol vient à la rescousse, si on ne peut se procurer l'argent par le travail, comme partout.

Tous ces faits et ces attitudes indiquent certes une adaptation maladroite en face de la civilisation moderne, ce n'est que très naturel. Nous ferions la même chose. Mais ils révèlent aussi un fonds de désir avide de possession, de jouissance sans mesure. C'est le fonds de la nature humaine déchue dénoncé par S. Jean. Il se montre partout: en Europe, on voit de grands messieurs spéculant comme des gamins pour posséder la plus jolie voiture, «le dernier cri». Et à peine l'un d'eux l'a-t-il acheté, soi voisin fait l'acquisition d'une super; l'autre devient *malade* jusqu'à ce qu'il ait revendu sa «vieille» et acheté cette fois-ci l'imbattable.

[5] Il y a une digestion de culture à faire de ce qui arrive tout à la fois. On sait que ces sortes de digestion prennent des siècles ou des demi-siècles. G. Thibon déclarait que les Européens avaient à peine digéré la bicyclette. Nous sommes fortement dominés par l'automobile; de l'avion n'en parlons pas, comme de juste, elle nous dépasse.

Le noir qui sort de la brousse attiré comme un papillon par les lumières des villes artificielles, tombe dans un monde nouveau, mais, à notre grande surprise, ne s'y étonne de rien. Il a déjà entendu parler de beaucoup de choses et il sait que l'homme blanc est capable de tous les prodiges [6].

Cette perte de ce pouvoir d'étonnement est désastreux: désormais, il ne prendra plus la peine de se poser les questions fondamentales. Il va tout simplement attribuer à la science et à la technique toute la puissance qu'il attribuait autrefois à des esprits ou à Dieu. De là à penser que le Dieu, *Créateur des choses visibles et invisibles,* est un mythe des anciens qu'il faut oublier, il n'y a qu'un petit pas que même les chrétiens, dont l'instruction religieuse n'aura pas été poussée et l'attention attirée sur ces données nouvelles, franchiront aisément [7].

Les masses africaines sont sur le chemin de l'athéisme pratique, d'un athéisme aussi spontané qu'étaient leurs anciennes croyances à Dieu et aux esprits, par une sorte d'envoûtement collectif et d'absence de réflexion.

Si l'on veut encore éclairer et conclure cette analyse par une comparaison qu'on a déjà faite [8]: l'Afrique est dans l'âge critique de son adolescence.

Elle tend à rejeter violemment ce qu'elle a reçu: le paganisme de ses pères ou le christianisme des écoles; tous deux lui devenant des servitudes, elle s'émancipe et s'ouvre à la vie moderne, avec passion. Une double crise se déclenche: crise des sens et crise de l'intelligence.

Par l'argent, elle veut se libérer de sa pauvreté native et de son complexe d'infériorité, mais se prive de pain et d'avenir en voulant trop tôt jouir des apports de la civilisation moderne avec la frénésie de son vieil instinct que n'ont assez profondément touché, ni une formation humaine suffisante, ni la grâce et ainsi retombe plus bas dans un matérialisme épais et sans issue [9].

Elle ne réfléchit plus sur les données de la vie et du monde, elle abdique son antique sagesse et accepte que tout devienne explicable par la science

---

Les soucoupes volantes nous parurent tellement étranges qu'on voulut les faire venir d'un autre monde! L'Africain doit avaler tout cela, en une soirée, en sortant de la Préhistoire.

6 «Il est parfaitement inutile de citer les plus grands miracles du Christ pour prouver sa Divinité. Le noir ne sera pas persuadé qu'il est Dieu. L'homme blanc est capable de tout.» (P. M. mission. au Congo.)

7 On parle parfois des profondeurs religieuses de l'âme noire. Elles sont une réalité peut-être dans les solitudes de la savanne ou le silence de la forêt tropicale, mais que deviennent-elles dans le tintamarre des usines et l'abrutissement du travail à la chaîne?

8 Nous devons «renforcer la foi de notre jeune Eglise africaine, qui se trouve secouée actuellement par une crise qui ressemble à celle de l'adolescence.» (Paul Semakula, Actes de la première rencontre des dirigeants de l'Apostolat des laïcs en terre Africaine. Kisubi 1953. p. 31.)

9 «On pense spontanement à ce passage de l'Evangile où il est question d'un homme possédé par le démon. Après avoir été débarrassé, il est l'objet d'une nouvelle offensive, collective cette fois, qui rend son nouvel état «pire que le premier» ... (J. Meert, Gemena 1957.)

et la technique; elle croit ainsi se libérer des anciennes peurs et se prive de Dieu.

Le néo-paganisme africain est celui du matérialisme athée: quelle ouverture a-t-il sur le christianisme? Quelles prises a désormais l'Église sur les masses qui s'y engagent?

*

L'action missionnaire de l'Eglise d'Afrique doit abandonner sa manière traditionelle partout où, comme dans les milieux de travail, les camps et les cités ouvrières, les problèmes de pastorale sont semblables à ceux qu'elle essaye encore de résoudre dans les banlieues et les centres ouvriers d'Europe [10].

Un retard dans cette *adaptation africaine* pourrait compromettre pour longtemps le Christianisme dans l'Afrique nouvelle. Des problèmes non seulement idéologiques, mais très concrets, touchant aux secteurs les plus variés du domaine social et technique, seront à étudier par une pastorale réaliste. Il faudra tenir compte successivement: du travail et des conditions de travail; des conditions de vie sociale et religieuse dans les cités ouvrières.

*

a) Le travail et les conditions de travail

L'ouvrier africain venant de la brousse est complément désaxé devant le travail et les méthodes de travail qu'on lui offre ou lui impose dans les mines, les usines, les chantiers et même les plantations [11].

Outils, milieux, cadence, horaire, tout cela est pour lui de *l'importé*. Le sens même du travail moderne lui est hostile [12].

Dans son clan, le travail n'avait pour l'africain qu'une utilité immédiate, visible et de nécessité vitale. Son rythme était irrégulier, mais humain; le travail laissant une large place à l'initiative et à la fantaisie. Le fruit du travail était partagé selon la participation de chacun dans le cadre du clan et suivant les besoins des familles [13].

---

10 «Des agglomérations comme Léopoldville et d'autres centres importants, restent évidemment «pays de mission» au sens traditionnel des mots et combien! ... Ils deviennent en même temps et à une allure inquiétante «pays de mission» au sens où l'abbé Godin parlait de la banlieue de Paris et des grands centres industriels et urbains d'Europe.» (J. Meert, Gemena 1957.)

11 «Le plus souvent, et même après des années, les travailleurs ne comprennent pas le sens et l'utilité de leur tâche quotidienne. Qui donc le leur a expliqué? Qui aurait pu le faire? Le plus souvent, il s'agit de gestes machinaux d'un travail morcelé à l'extrême.» (J. Meert, Gemena 1957.)

12 C'est très vite résoudre la question que de déclarer: les noirs sont de gros paresseux. Si l'on recherchait les causes véritables de leur manque d'intérêt, de goût, pour une bonne part, on trouverait un malaise d'adaptation. Un ouvrier européen, avant les meilleurs qualifications, serait aussi rapidement pris de fatigue et montrerait peu d'intérêt à un ouvrage typiquement africain, avec des outils africains et une méthode africaine comme celui de creuser un tronc d'arbre pour en faire une pirogue! — L'africain sorti de la brousse est forcé de faire en un jour un saut de plusieurs siècles de civilisation technique pour aborder une simple brouette.

13 Cf. Pierre Charles, Etudes missiologiques, Desclée 1956, p. 289. — Autrefois, son travail était la chasse, la pêche ou l'agriculture, suivant les tribus et les régions. L'arti-

Certes, tout n'était pas parfait.

Il existait — et il existe encore — un certain mépris inhérent au paganisme pour le travail manuel ordinairement réservé aux esclaves. Le Christianisme et l'exemple permanent des missionnaires ont relevé ce défi en continuant les gestes du Christ-Ouvrier venu valoriser et sanctifier le travail manuel. Mais les méthodes modernes et les exigences de la production viennent détruire ce prestige éphémère.

Etranger à la conception moderne du travail, inapte à sa discipline, seul dans sa peine [14], brisé dans son âme naturellement joyeuse, sous-alimenté et incapable d'endurance [15], l'ouvrier noir est la victime la plus douloureuse que la civilisation technique et industrielle ait jamais faite . . .

Il faut relever encore combien le salaire est également une *chose* importée: sa signification familiale et sociale est bien loin d'être comprise par la grosse majorité des travailleurs. Il y a là une longue éducation qui ne fait que commencer [16].

Dans ces conditions, on ne peut pas encore parler de conscience professionnelle et de joie au travail: cela exigerait de la part des patrons et des contre-maîtres une formation et une générosité particulières que possèdent seuls des *éducateurs* [17], dont le premier souci n'est pas de gagner de l'argent [18], mais d'aider à une promotion.

---

sanat était très irrégulièrement répandu et se confinait à la confection d'objets et d'armes, parfois d'œuvres d'art pour le culte et les insignes de l'autorité. Le rythme du travail était réglé par la nécessité toujours transitoire. On ignorait la *production* continuelle, la fabrication en série occupant toutes les heures du jour . . . On aura une idée assez juste du travail du l'africain de brousse en disant qu'il était plutôt un sport qu'un véritable travail, mais un sport utilitaire. Il avait du sport la spontanéité, la fantaisie, l'émulation, la gratuité, le mise en branle de l'esprit d'équipe: le tout accompagné de chants rythmant la cadence et rappelant sans cesse le but de l'effort, la joie du partage. C'était un travail humain; humainment compris, réparti, animé, à l'échelle de l'homme et merveilleusement adapté au climat et aux forces relativement faibles du noir régulièrement sous-alimenté.

14 Les travailleurs africains sont juxtaposés, entassés les uns sur les autres: ils ne sont pas unis. Lui, l'homme social par excellence, l'africain clanique, devient un individu, un isolé. «Le travail se fait en groupe, non pas pour autant en équipe. Il faudrait pour cela un vrai chef . . .» (J. Meert, Gemena 1957.)

15 «Depuis l'âge de six mois, a déclaré le Dr. Lederer, tous les noirs du Congo souffrent de carence protéinique.» Mai 1957. — «Ils peuvent fournir un travail ardu pendant une durée de 2 ou 3 heures; après ils baissent et traînent. C'est à cause de la sous-alimentation et de leur nourriture peu vitaminisée. (Un frère mission. Ubangi, Congo belge.)

16 Cf. Pierre Charles, Etudes missiologiques, Desclée, pp. 287–289. Le salaire leur semble une chose nouvelle dont ils ne savent pas se servir. Il est souvent considéré comme une récompense individuelle et non comme une nécessité vitale, un moyen de subsistance. De là vient que la plupart iront le *boire*. L'argent les éblouit encore à tel point qu'ils ne voient pas l'équation: salaire = vie. De ce point de vue là, on a raison de critiquer la hâte des réformes sociales, tant qu'une éducation de salariés *en espèce* n'était pas assez profonde chez les travailleurs; on aurait dû aller aussi loin que possible avec les paiements en nature, tout en garantissant le progrès social et ne s'appuyant pas là-dessus pour retrograder.

17 La conscience professionnelle est encore une exception en Afrique tandis qu'elle est en baisse partout dans le monde. La conscience professionnelle requiert au moins trois éléments de base: goût au travail, recherche de la qualité, respect de la justice commutative. Or, ces trois éléments sont bien rarement réunis dans les chantiers

L'hygiène sur les chantiers, dans les mines, la sécurité, les assurances, autant de problèmes à moitié ou pas du tout résolus. Au fond de cette négligence, il y a un certain mépris de la personne humaine sous la peau noire, la tendance à régler les questions sociales dans une perspective raciale en vue de les simplifier [19].

b) Des conditions de vie sociale et religieuse dans les cités ouvrières et des mouvement ouvriers

Cadre brisé — liberté illusoire. — Dans le cadre rigide et l'unité rigoureuse du clan, foyers et individus ne pouvaient exister par eux-mêmes, ni pour eux-mêmes. Autant pesait sur eux cette lourde protection, autant étaient garanties leur discipline, leur continuité d'esprit, l'unité de leur vie.

Au contraire, dans les camps de travail et les nouvelles cités ouvrières, le cadre se brise, les liens traditionnels se dénouent [20], les familles elles-mêmes se dissolvent et l'individu se trouve en dehors de tout, plein d'une bienheureuse sensation de liberté, noyé dans une masse anonyme. Mais, il va perdre une à une toutes ces libertés qu'il croit avoir conquises, la vie sociale de la cité devenant une nouvelle servitude, la discipline et les habitudes des milieux de travail, une chaîne plus lourde que n'étaient toutes les traditions tribales dans lesquelles il avait été nourri [21].

---

africains. Cela demanderait une formation de cadres autochtones: des heures supplémentaires, des cours spéciaux. Ce ne peut-être que l'œuvre d'une élite volontaire. Dans cette perspective, il faut parler d'une urgence de l'A. C. ouvrière, venant redonner aux africains le sens chrétien du travail qui engage la *conscience.*

18 Combien de blancs sont venus en Afrique dans l'idée bien nette de travailler au bien du peuple africain et de l'éduquer par son exemple? Mis à part les missionnaires, prêtres, religieux ou laïcs, la plupart des blancs viennent en Afrique seulement et d'abord pour s'y enrichir en travaillant le moins possible en dehors de cette perspective, et pour certains, en *travaillant* le moins possible purement et simplement. L'Afrique a été et reste encore le refuge de gens qui n'ont pas pu se créer une situation en Europe et sont venus ici tenter leur chance, en pensant que tout y est permis: profits monstrueux, exploitation, abus d'autorité etc. Les mauvais colons ont été la ruine du colonialisme. Inutile d'attendre de ces exploiteurs autre chose qu'une œuvre d'éducation à l'envers.

19 Est-il juste de négliger ces problèmes en pensant que les chômeurs, les invalides et les vieux se retirent dans leur brousse natale dès qu'ils se voient privés de travail: mais combien n'y ont déjà plus ni parents, ni case, et sont donc incapables d'y vivre ou de s'y rendre (J. Meert, Gemena 1957.) — D'autre part, des paroles comme celle-ci: C'est assez bon pour des Noirs ... Ils ont la peau plus dure que nous ... font qu'à la longue, on tend à ne plus les traiter comme des hommes; parce qu'ils sont courageux dans la souffrance, patients dans la misère, va-t-on pensé qu'ils ont l'inconscience des bêtes?

20 Seuls subsistent ces liens lucratifs, comme la dot, qui deviendront encore plus forts avec l'encrassement du matérialisme.

21 «Venant du village où il subissait de multiples contraintes, le travailleur a une première impression de libération quand il arrive dans un centre. Il tombe dans un monde anonyme où personne ne s'occupe de lui, où peu de gens le connaissent, où il va où il veut et où il fait ce qu'il lui plaît sans devoir s'en expliquer. Ces apparences sont évidemment trompeuses. Cette liberté lui pesera bien vite, car elle est en fait un abandon, une solitude. Par ailleurs il sera pris insensiblement dans les rouages d'une vaste organisation où tout est réglementé. Qu'il circule en rue, prenne un bus, cherche du travail, achète sa nourriture, se rende au Stade ... il est soumis à des formalités, à des réglements dont le réseau se reserre de jour en jour. Il se trouve

Complétement déraciné, bousculé et désorienté par la nouveauté de la vie urbaine, le travailleur africain cherche encore sa place dans notre monde moderne et le drame de ces milliers d'humains à qui a cessé d'appartenir leur propre terre se prolonge jusqu'au plus intime de leur être où se joue leur destinée éternelle [22].

Les masses africaines ne seront pas encore revenues de leur étourdissement, qu'on leur proposera (ou imposera) des structures sociales toutes faites: elles les accepteront sans réagir comme le noyé se laisse étreindre par les sangles du pulmotor, et, celui qu'elles verront présent à leur réveil, sera appelé sauveur.

Mouvements ouvriers. — Déjà les masses africaines accèdent progressivement à cette conscience ouvrière collective qui lie tous les travailleurs du monde dans une lutte gigantesque pour leurs droits essentiels avec le sentiment d'être une force innombrable et invincible. Il faut pleinement s'en réjouir et s'y joindre dans la mesure où par là les travailleurs africains s'ouvrent réellement à la solidarité sociale et à la fraternité humaine universelle [23].

être ainsi, à la fois «individualisé» et «socialisé». Le rythme accéléré de la vie urbaine après avoir désorienté les arrivants de la brousse paisible et insouciante, finit par les entraîner dans l'énervement continu du travail, de la circulation, des sports, du cinéma, des plaisirs. Des institutions multiples l'encadrent et l'influencent; l'administration à laquelle il devra sans cesse avoir recours, l'entreprise où il travaille, les magasins où il doit s'approvisionner, la police qui le surveille, l'organisation qui lui vend ou lui loue sa maison, le club sportif qui le distrait, les organisations sociales dont il aura de plus en plus besoin pour l'aider et le défendre ... autant d'influences qui, selon les cas, s'insinuent dans son existence ou s'imposent à lui avec brutalité. (J. Meert, Gemena 1957.)

22 Le déracinement du milieu naturel de vie amène presque toujours l'adandon de la foi dont ce milieu avait été le cadre et, pour beaucoup, plus qu'un cadre extérieure qui la soutenait, mais qui intérieurement la nourrissait. Certes, les chrétiens retrouvent, dans les Cités, la Mission qui n'a pas tardé à s'y installer; mais ils ne s'y sentent pas en *communauté* comme au village. Tout est trop grand, le chrétien reste un anonyme; les prêtres trop peu nombreux n'arrivent jamais à vraiment les connaître; comme les cités, les paroisses sont un entassement au lieu d'être un foyer: Mzimbazi (paroisse africaine de Dar-es-Salaam): 7000 âmes, 2 prêtres. Stanleyville, paroisse d'un centre: 10 000 âmes, 2 prêtres. Libenge, paroisse du centre extra-coutumier: 4000 âmes, 1 prêtre. Impossible donc de contacter les familles, d'être présent et influent dans les milieux les plus urgents à christianiser, le chantier, la rue, le bar, le cinéma, la plaine de jeux, précisément là où se forme l'africain de l'Afrique nouvelle, où s'apprenenent les attitudes sociales, où se forge un esprit de classe, où se nouent et se dénouent les réactions populaires. L'Eglise n'est pas présente par ses prêtres dans cette école de vie nouvelle. Le missionnaire perd contact avec la masse: il n'est plus comme en brousse, l'homme qui avait le temps; son apostolat est devenu administratif. Il va au plus pressant et ne voit jamais la fin de sa tâche. Il voudrait appeler les laïcs à son aide, mais ceux-là n'ont encore qu'une formation trop superficielle, de nouveau à cause du manque de temps et surtout de personnel spécialisé pour former des cadres d'Action catholique.

23 Ces droits essentiels ont été nettement affirmés à la première rencontre des dirigeants de l'Apostolat des Laïcs à Kisubi: «La terre n'est pas une source de bénédiction pour un petit nombre de favorisés et un instrument de travail servile pour beaucoup ... Il est évident que les biens créés par Dieu pour tous les hommes devraient être repartis également entre tous, selon les principes de la justice et de la charité ... La dignité de la personne humaine demande comme base naturelle de vie le droit d'user des biens de la terre ... (Pie XII cité par Mgr. Ligutti, Kisubi, 1953, p. 72–76.) –

Ne disons pas, comme certains le pensent, que les africains sont trop grossièrement matérialistes et individualistes pour mordre à la mystique du mouvement ouvrier mondial et qu'étant pour longtemps encore sous l'emprise de l'esprit tribal, ils resteront profondément divisés entre eux. Cette prise de conscience peut d'abord coexister avec les divisions intérieures et peu à peu, plus rapidement que l'on s'imagine, s'organiser en une force redoutable sous la pression toujours plus forte de la propagande étrangère [24].

On ne peut plus parler de risque, de menace, c'est un fait: des idéologies étrangères s'infiltrent dans les aspirations des masses et des puissances politiques s'emparent du mouvement ouvrier comme d'une force aveugle qu'elles feront servir à leurs fins [25].

Est-il encore temps d'agir? Seul l'avenir peut répondre à cette question

---

Le mouvement ouvrier s'alimente à un fonds commun de revendications et de détresse auxquelles l'Eglise répond d'abord par sa doctrine sociale, mais ici s'impose cette grave réflexion d'Emmanuel Mounier: «le scandale régnera dans le monde entier tant que la masse des chrétiens ne pourra pas combattre sans réserves avec la masse des pauvres et des opprimés.» (Feu la Chrétienté, p. 176, édit. du Seuil.)

[24] «Le Mouvement ouvrier est donc en voie de développement au Congo. Il révèlera brusquement sa puissance étonnante, à ceux qui auront refusé de le voir grandir.» (J. Meert, Gemena 1957.)

[25] *Congo:* «... dans le monde, c'est incontestablement le communisme international qui est le principal animateur du mouvement ouvrier ... Il faudrait être naïf pour croire que le communisme n'a pas de visées sur le Congo et n'y a pas entrepris l'éxécution patiente mais systématique d'un plan qui couvre pratiquement toute la surface du globe ... Par les frontières, et notamment par Brazzaville, une infiltration se fait, sans rencontrer d'obstacles ... Au point actuel de son évolution, la masse des travailleurs congolais serait très vulnérable aux méthodes communistes ... On peut considérer comme certain que des congolais se trouvent actuellement en stage de formation dans des pays communistes, avec des milliers d'autres africains. Il est même vraisemblable qu'il en est déjà qui sont rentrés et se trouvent à pied d'œuvre ... Les socialistes ont aussi entrepris leur action parmi les travailleurs congolais: depuis un certain temps déjà, ils organisent des cours «sociaux» à Léopoldville, Stanleyville et Elisabethville où ils ont des permanents belges. Ces cours ont manifestement pour but de préparer des cadres et le recrutement se fait parmi les évolués qui sont tous comme chez les communistes des anciens élèves de l'enseignement catholique ... «La Prévoyance sociale», société d'assurance socialiste et les coopératives se sont installées à Léopoldville ... Les libéraux cherchent à attirer des évolués et des éléments de 1e classe moyenne naissante: la première loge maçonnique pour congolais a été créée à Léopoldville ... (J. Meert, Gemena 1957.)

Afrique anglaise: «Les syndicats ouvriers sont des noyaux de l'activité communiste et les communistes tentent de les affilier à La Fédération mondiale des Syndicats sous obédience communiste.» (P. Tourigny, A communist Build-Up in Africa?, p. 13, 1956.)

Afrique: Sous le titre: This is the actual blue print, la revue «Newsweck» (28 novembre 1955) donne des détails du plan de conquête de l'Afrique par la Russie révélés par un ex-communiste:

1. Infiltration en Afrique de Tunis jusqu'au Cape Town, de Dakar à Madagascar.
2. Renforcement et création du front communiste derrière les mouvements nationalistes de chaque territoire.
3. Support complet à toute revendication révolutionnaire et à tout mouvement de fanatisme religieux.
4. Création d'écoles pour les leaders africains à Prague et à Budapest.
5. Infiltration dans les Missions religieuses.

et dira si, une fois encore, les chrétiens sont arrivés trop tard à l'heure de l'Histoire [26].

Racisme et Nationalisme. — Pour le malheur de l'Afrique noire, ces deux réalités ne sont que trop intimement liées. Le problème est complexe: nous l'abordons pour essayer d'en dégager le rôle de l'Eglise, sans prétendre en préciser tous les aspects.

La grande question est de savoir si les nationalismes africains se font contre ou avec l'Eglise dans la mesure même où l'Eglise apparaît comme une importation étrangère (et pour les fanatiques, une emprise, la plus subtile, de la race blanche sur l'Afrique noire [27]) ou au contraire une force éclairant les chemins de l'indépendance [28].

Il est naïf de penser que la formation des nations africaines n'entraînera pas d'âpres luttes contre les puissances coloniales ou mandataires et finalement, dans certains territoires, l'expulsion des blancs et des asiatiques [29]. L'Eglise aura cruellement à souffrir de cette hostilité et de cette confusion partout où elle sera restée mineure et n'aura pas ce visage africain indispensable pour entamer le dialogue avec les gouvernements des nouveaux Etats.

Le problème racial et sa juste solution sont donc à la base d'un avenir proche, plein de promesse si l'Eglise gagne rapidement du terrain et arrive assez tôt à ouvrir et former les esprits; la marche vers l'indépendance, grâce à elle, pourra se faire, sinon sans heurts, du moins sans violences. Elle aura alors joué un rôle prépondérant pour la création d'une Afrique nouvelle ouverte à l'universalisme en lui faisant éviter le grand malheur de se renfermer sur elle-même et de tomber dans l'anarchie politique et économique. On pourra comparer ce rôle extraordinaire de l'Eglise à celui qu'elle a assumé devant l'invasion des Barbares, quand l'empire romain s'effritant, elle restait seule en place pour transmettre la culture antique à ces enfants terribles avec la douceur et la majesté d'une mère.

Les affrontements raciaux. — On ne devrait pas parler de races différentes quand on parle de l'humanité, mais simplement de couleurs diffé-

---

26 «Il n'y a qu'un risque, au point de vue social, pour l'Eglise, c'est d'arriver trop tard!» (J. Meert, Gemena 1957.)

27 *Uganda:* I. K. Musazi, leader communiste connu, s'appuyant sur la poussée nationaliste actuelle déclarait le 17 octobre 1956, devant 10 000 personnes: «All the religious have been introduced by foreigners and must be treated as foreign things.» (P. Tourigny, A communist Buil-Up in Africa, p. 26.) — *Nyasaland:* L'accusation se précise contre l'Eglise catholique et dans un meeting de l'«African Congress», on déclare: «The Catholic Religion, like the rest, is only a political organisation.» (The Spark, sept. 1955.)

28 Cf. la lettre pastorale des évèques catholiques du Tanganyika de 1953: *Africans and the christian way of Life.* «The people of this Territory may rest assured that in their efforts to build up their homeland they will hare the full support of the Church», p. 5 (printed by: The Tanganyika Mission Press Kipalapala - Tabora P.O.).

29 C'est l'opinion des missionnaires les plus clairvoyants en Afrique anglaise: «Il faut bien s'attendre à être mis dehors un jour ou l'autre, avant dix ans!» déclarait l'un d'eux. (Tanganyika Territory.) — A l'heure de la violence, on ne fait plus de distinction; déjà au Cameroun: «Les jeunes soupçonnent les Missions de faire le jeu du colonialisme.» (Rap. JOC Douala 1956.)

rentes d'une même race. Ce point de vue théorique pourrait enlever au problème racial son sens tragique et son poids énorme, anormal, et mettrait plus d'humour dans les relations humaines [30].

Depuis des siècles, on a considéré des différences secondaires et superficielles comme des réalités essentielles: le mythe racial est chevillé à la conscience humaine et il a engendré une psychose envoûtante à laquelle il est difficile d'échapper [31].

Le racisme — dont on n'est pas prêt d'oublier les cruelles extravagances en Europe même —, introduit dans la conscience du blanc un complexe de supériorité écrasant et chez le noir le complexe inverse qu'il se résigne malheureusement à accepter [32].

C'est donc avant tout un problème d'ordre psychologique. Il se situe dans cette zone intérieure de l'être et s'installe jusque dans l'insconscient où toute analyse sûre devient vaine, toute action directe sans effet contrôlable [33].

Ce n'est pas d'un jour à l'autre et par des décrets que l'on peut détruire un préjugé tenace, mais des «réactions en chaîne» organisées et généralisées, dont les Missions prendrait l'initiative, viendraient à bout lentement de ce cancer dont souffre l'humanité depuis des siècles.

A l'inconscience des instincts raciaux, nous devons opposer des attitudes

---

30 Dans l'Apocalypse, S. Jean ne parle ni de race, ni de couleur quand il voit l'humanité régénérée assemblée devant le trône de l'Agneau: «Après cela, je vis une grande multitude que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue ...» (Apoc. VII, 9.) De même, les Actes des Apôtres: «Il y avait à Jérusalem des hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel ...» (Act. II, 5.)

31 Le P. Charles (SJ) a fait à ce sujet une étude intéressante. Cf. Etudes missiologiques, le Traumatisme noir, p. 324, et encore, p. 46, les antécédents du racisme.

32 «Il ne s'agit pas d'un ‚choc' entre conception de vies, entre civilisations différentes, mais bien d'un conflit de nature psychologique entre personnes ayant la peau différente ... Le noir porte en lui un complexe d'infériorité fondé sur le fait de sa *négritude*. Le blanc a le complexe de supériorité correspondant. Le noir a tendance à expliquer toutes ses déficiences réelles ou supposées, tous les échecs qu'il rencontre, tous les manques d'égard qu'ils ressent ... comme étant foncièrement les conséquences du seul fait qu'il est ‚noir'. Le blanc, par contre, a tendance à considérer que ses lacunes, ses erreurs, ses fautes, sont recouvertes vis-à-vis du noir par le seul fait qu'il est blanc.» (J. Meert, Gemena 1957.) — Il est intéressant de relever que ce complexe de supériorité chez le blanc peut engendrer deux réactions psychologiques opposées: la négrophobie et la négrophilie. Ainsi, certains en usent pour se défendre et dominer, d'autres pour se laisser aller à un paternalisme écœurant, qui est tout prêt de ressembler aux attidudes maladives des membres les plus fanatiques de la Protection des animaux. Les Noirs veulent être traités comme des hommes, un point c'est tout.

33 «Plus d'une fois, quand je parlais à un noir comme j'eusse parlé à n'importe quel homme de ma couleur, je le trouvais tout à coup, à mon étonnement, en train de me penser le pensant noir, ou de me sentir le sentant noir, alors que j'étais aussi éloigné qu'il se peut d'avoir en face de lui une conscience de blanc.» (E. Mounier, Feu la chrétienté édit. du Seuil 1950, p. 154.) — Mounier parle d'une expérience africaine. «Le complexe racial n'existe pas en dehors des pays coloniaux, déclare J. Meert, un congolais se trouvant en Belgique ne le ressentira pas et ne le provoquera pas davantage chez des belges non-coloniaux. Ce congolais le ressentira d'autant plus vivement en rentrant au Congo vis à vis des Européens qu'il rencontre.»

fraternelles pleinement conscientes, faites de conviction profonde, enracinées dans la foi, animées par la charité [34].

Abolir les barrières raciales, créer des liens d'amitié authentique envers tous les humains, fondée doublement sur notre commune nature humaine et dans une même filiation divine en Jésu-Christ, c'est évident, c'est le rôle des catholiques, les *universels*. Si les catholiques manquent à ce rôle, non seulement l'œuvre de l'Eglise sera éphémère, mais l'Eglise — elle même en serait défigurée et les Africains ne la reconnaîtraient plus comme *leur*.

L'indépendance et son vertige. — Si les mouvements nationalistes africains considèrent l'Eglise comme un obstacle à leur avance, il faut l'attribuer d'abord à la propagande étrangère qui travaille l'opinon: accusation injuste, mais si vite agréée par les masses dépourvues de sens critique. Parce que dans certains cas elle a recommandé la prudence et rappelé des devoirs élémentaires, on a pris ses avertissements pour de l'hostilité [35].

---

[34] Le premier effort demandé au chrétien européen est de contrôler ses propres réactions. Combien de fois ai-je aperçu la différence de ton dans une conversation, sans que j'eusse vu à qui on s'adressait, le ton seul me disait qu'on s'adressait à un noir. — Deuxièmement, chaque européen devrait s'instruire sur la question et connaître la pensée de l'Eglise. Il semble que l'approfondissement de la doctrine du Corps mystique du Christ a ici un rôle social à jouer d'une actualité étonnante. Il est regrettable que dans une enquête faite aux U. S. A. posant cette double question: Pour ou Contre la ségrégation? Les Pour ont gagné dans le Sud (74%) et la religion n'a joué aucun rôle dans ce choix. On a remarqué la même proportion chez les catholiques que chez les protestants. (Catholic Digest. 1956, June.) — Pourtant, partout où se pose le problème d'une manière aiguë, nette a été l'attitude des évêques: «La ségrégation raciale est un péché ...» déclarait l'archevêque de la Nouvelle-Orléans, Mgr. Rummel (U.S.A.). Dans la cathédrale de Boston, le Jeudi-Saint, S. Exc. Mgr. Cushing a procédé au lavement des pieds de quatre noirs, quatre jaunes et quatre blancs. Dans un mandement pour la semaine sainte il avait déclaré: «Partout où la discrimination raciale frappe quelqu'un, le Christ est recrucifié ...» — On ferait bien d'ajouter cette question: Quelle est mon attitude quotidienne envers mes frères de couleur? dans les examens de conscience à l'usage des blancs dans les pays de Mission. J. Meert, à Gemena, a fait des propositions très concrètes:

«La seule ambiance qui puisse dépasser progressivement le complexe racial et le résorber, ne peut être faite que ...

— du sentiment de *l'égalité foncière* de tous les hommes, sans exception aucune;

— du *respect mutuel*, allant jusqu'à la délicatesse et jusqu'à ces marques de politesse auxquelles les africains tiennent tant;

— de *l'estime mutuelle* qui accepte l'autre différent de soi et apprécie ses qualités avant d'envisager ses lacunes pour l'aider à les combler;

— de reconnaissance réciproque fondée sur la réalité du fait que l'Afrique d'hier n'a pu se réaliser que par l'apport réel des uns et des autres;

— l'ensemble de ces sentiments, de ces comportements sont ceux de *l'amitié*.

Le témoignage des chrétiens dans ce domaine devrait devenir ‚fulgurant'. La vertu chrétienne, en particulier la charité, comporte normalement un peu de ‚folie', un peu ‚d'exagération', un peu d'héroïsme ... C'est l'endroit de s'en souvenir ...»

[35] C'est clair que les communistes veulent avoir le monopole et la direction des mouvements nationalistes africains et cherchent à saboter l'influence de l'Eglise en l'accusant d'hostilité et de collaboration avec les puissances coloniales. — «On a number of occasions the complaints of African people have been put before U. N. O. by the African Congress, through Mr. Andrei Gromyko, delegate of the U. S. S. R. In 1949 Semakula Mulumba of Uganda acted ac an intermediary. The name of Gromyko became, for many Africans, for some time synonyme with ‚Liberator'.» — «The journeys of Mr. Paul Robeson, and other propagandists of similar nature, in Africa,

Selon l'évolution de chaque territoire, les étapes pour l'accession au pouvoir des élites africaines seront plus ou moins mouvementées. Mais, quoiqu'il en soit des risques encourus, l'Eglise s'est toujours prononcée clairement sur les principes fondamentaux:

— L'aspiration à l'indépendance et à l'autonomie totale est une aspiration légitime qu'il faut encourager.

— La forme de gouvernement n'importe pas, pourvu que soient sauvegardées la liberté des personnes et celle de l'Eglise [36].

Mais devant l'indépendance, les Africains sont pris d'un dangereux vertige les poussant à se jeter dans des solutions hâtives et illusoires. L'Eglise les déçoit d'abord par sa prudence traditionnelle et surtout, parce qu'elle ne doit pas et ne veut pas agir directement sur le plan temporel [37].

---

should be remembered. Uganda has been visited upon several occasions by such persons, often domiciled in the U. S. A. of whom it would be a gross understatement to say that they were extreme socialists. These hold large meetins, saying to Africans: ‚If your Bishops sell you to the Europeans, fight against them.'» — The president of Uganda National Congress, receiving Mr. Broàway at Entebbe Airport, in the course of a flowery speech, thanked him for ‚carrying liberty to people who had progressed little since the times when the missionaries were slove-traders'.» — On the 22nd April 1955 the President of the African Congress in Northern Rhodesia declared: «If Christ came to Africa, He would first of all denounce the Missionaries for these are the worst criminals in the country.» (P. Tourigny, op. cit., p. 6, 13. 14.)

Au Tanganyika, je me suis laissé dire souvent que le mouvement africain nationaliste (TANU) dont le chef est un catholique de valeur, Julius Nyerere, était noyauté par des communistes et des musulmans extrémistes. Les événements donneront tort ou raison à ces dires.

36 African and the christian Way of Life (Pastoral letter of the Archbishops and bishops to the catholic people of Tanganyika, 1953). — Voir aussi: Hiérarchie catholique et morale coloniale, Paris (Tam-Tam) 1954. — Lettre pastorale des Vicaires Apostoliques du Ruanda-Urundi, 1957.

37 Des prêtres africains ne comprennent pas toujours la prudence de l'Eglise — peut-être sa lenteur dans certains cas — pour appuyer les mouvements nationalistes. Cela a entraîné des révoltes: parmi des hommes politiques de l'Afrique occidentale, on peut reconnaître des prêtres défroqués, parmi des leaders communistes de l'Afrique anglaise des ex-religieux et l'on sait que les ex-séminaristes sont recherchés soit pour leur formation, soit plutôt pour leur potentiel de révolte contre un ordre qui ne les a pas choisis. La question se pose même pour des patriotes sincères: Faut-il sortir de l'Eglise pour travailler efficacement à l'indépendance de son pays? Sans doute, théoriquement l'Eglise est *pour* l'indépendance de chaque territoire, mais pratiquement, il ne faudrait pas que trop de missionnaires se montrent ouvertement pessimistes sur les capacités des Africains à se gouverner eux-mêmes. Ce pessimisme est interprété par eux comme une résistance à leurs aspirations et c'est l'Eglise qui, après coup, souffre de leur méfiance. Inquiétant est ce fait passé au Congo: «Nous avons depuis quelques années déjà, me confiait un missionnaire, un noviciat pour les congolais qui veulent entrer dans notre Congrégation. Mais nous avons constaté l'hostilité incompréhensible de quelques prêtres africains séculiers qui envoyèrent des lettres à nos novices les accusant de *traîtres*. Leur idée est celle-ci: les jeunes congolais qui n'entrent pas dans le clergé séculier ne peuvent pas servir le pays! Tel abbé est regardé comme le Moïse du peuple congolais ... on sait qui sont les Egyptiens!» Tout cela n'aurait aucun sens et l'on ne devrait pas en tenir compte, «mais, continue le missionnaire, nous avons dû renvoyer tous les novices de cette année-là, tellement la tension était grande ...» Il est permis de faire un parallèle: «He who cannot see the danger which menaces the Church in Africa must be blind; that which has been done in China can be done in Africa; and it may wel be that the danger is more imminent than we care to imagine. When the communists tried — and succeeded — in injecting xenophobic feelings into some Chinese priests and people, and turned an influential priest

L'Eglise ne fait pas de politique bien qu'elle puisse inspirer une politique. Habitués à tout recevoir, les Africains ont tendance à trop attendre d'elle dans un domaine où elle n'intervient que de biais. Elle leur paraît passive. Ils ne comprennent pas assez que l'Eglise ne donne que des directives, mais que c'est à eux de les mettre en branle [38].

On se rend compte de l'urgente nécessité d'une élite qui soit capable aujourd'hui même de ce travail de mise en chantier. Dans les territoires où la formation de cette élite chrétienne aux responsabilités politiques a été impossible ou négligée, les mouvements nationalistes se font contre l'Eglise.

Là au contraire où elle aura su faire confiance [39] et former des chefs

---

against the foreign missionairies, they had made a great step towards the accomplishment of their aims.» (P. Tourigny, op. cit., p. 8.) – Révélateur, bien que modéré, est ce témoignage de l'abbé Charles Matovu (Uganda): «Il y a une tendance chez les Africains à tout faire trop vite ... Il y a aussi plusieurs étrangers, même quelque fois des missionnaires qui regardent tout changement ou toute nouveauté comme étant un mal.» Il était aussitôt appuyé par celui du laïc Léonard Mugwanyia (Uganda): «l'Eglise prend toujours l'attitude des Gouvernements parce qu'elle pense que ce qui est fait par les Gouvernements est bon. Ce serait un secours si les missionnaires conseillaient plus les Africains sur l'attitude des Gouvernements sans avoir peur de se compromettre. Ainsi les Africains auraient confiance en leurs missionnaires et en l'Eglise.» (Kisubi 1953, p. 142.)

38 «L'Eglise donne les principes, l'esprit ... elle laisse ensuite aux dirigeants catholiques le soin de prendre leurs positions. Ce n'est pas à elle de prendre la direction d'un mouvement politique.» (Mgr. Lanctôt, Kisubi, 1953, p. 149.)

39 Faire confiance: c'est primordial. Les Noirs, très intuitifs, sentent aussitôt si vous avez réellement foi en eux ou pas. Il faut savoir risquer alors de leur donner *vraiment* de *vraies* responsabilités et ne pas exiger qu'ils réussissent partout du premier coup. Ne pas exagérer leurs échecs. Fabricando fit faber. Il faut s'attendre à ce qu'il y aient beaucoup d'erreurs, d'injustices, d'anarchie même dans les premières étapes d'un état noir indépendant. Cela serait trop beau si tout était normal dès le premier jour. J'ai fait à ce propos une petite expérience sur le plan sportif qui me paraît éclairante: c'est un dimanche après-midi dans un centre du Congo belge. Quelques jeunes s'amusent sur la place de sport avec un ballon, d'autres sont assis au bord de la route dégustant des mangues. Je me suis mêlé aux joueurs. Nous nous sommes passé le ballon l'un à l'autre. Puis ils veulent «dribler». Je me suis bien gardé d'intervenir pour émettre une idée quelconque d'organisation ou de lancer un ordre comme tout européen en a la manie en face des noirs. Au bout de quelques instants, ils ont d'eux même peu à peu *retrouvé* toutes les lois du football classique: elles s'étaient imposées d'elles mêmes. Ils les ont acceptées les unes après les autres selon les besoins réels du jeu ... Il en sera de même dans d'autres domaines de la vie sociale. C'est une image de ce qui se passera quand nous, les européens, consentiront à n'être que des conseillers (et les missionnaires, des *démissionnaires*). Il y aura d'abord comme une anarchie. Patience. Les Noirs retrouveront vite eux-mêmes les méthodes d'un Etat organisé; son fonctionnement, sa structure se préciseront de plus en plus; il y aura aussi des raidissements, des dictatures, des guerres civiles, tribus contre tribus, guerres de religions etc. Qui dirait que la Suisse d'aujourd'hui, si pacifique, a connu tout cela et toutes ces crises les unes après les autres en ont fait ce qu'elle est en face des nations. Elle n'a pas attendu d'être pacifiée et unie pour se faire, mais sa paix et son unité sont sorties des guerres et des divisions. Certains voudraient attendre pour encourager les nations africaines à se former que tout soit au point dans tous les secteurs et que la masse ait atteint une maturité sûre: ils pourront attendre jusqu'à la fin du monde. C'est contraire aux lois de la vie qui se fortifie et se dépasse dans les combats. On n'a pas encore inventé la machine à faire marcher les enfants qui les garantisse de ne jamais tomber durant leur vie entière.

conscients de leur rôle et clairvoyants, la marche vers l'indépendance s'effectuera à Sa lumière et évidentes apparaîtront les impasses où conduisaient des voies pourtant prometteuses. Il est réjouissant que des jeunes africains, devançant des groupes socialistes ou communistes, aient lancé un manifeste précis, décisif et tout à la fois modéré et audacieux, en s'inspirant des consignes de l'Eglise et que ce petit nombre — qui pense pour toute la masse et représente une énorme lame de fond patriotique — ait pu s'exprimer librement et déclarer des choses comme celles ci:

«Nous croyons que le Congo est appelé à devenir, au centre du continent africain, une grande nation.

Nous voulons être des Congolais civilisés, non des ‚Européens à peau noire' ...

Nous rejetons avec véhémence le principe: Egaux, mais séparés ...

Nous voulons une fraternité humaine basée sur l'égalité foncière des hommes sans distinction de races.

Nous ne demandons pas seulement un plan d'émancipation politique, mais un plan global d'émancipation totale ...

Nous voulons continuer à respecter l'autorité; mais nous désirons que, plus que par le passé, on nous demande notre avis et qu'on en tienne compte ...

Unis, nous serons forts, divisés, nous serons faibles. C'est l'avenir de la nation qui est en jeu ...

Nous devons accepter d'être, avec générosité et désintéressement, au service de notre peuple.

Il faudra de longs efforts, semés de difficultés, entravés par des échecs. Il faudra de la tenacité, de la persévérance, de la patience aussi.

Nous avons une totale confiance dans l'avenir de notre pays. Confiance aussi dans les hommes qui doivent y vivre dans la concorde et dans la joie.»

(Extrait du Manifeste de Conscience Africaine, numéro spécial de juillet-août 1956. Léopoldville.)

P. Johannes Laures SJ. (1891—1959)

Von Thomas *Immoos* S.M.B., Tokyo

Am 3. August 1959 starb im Seibo-Spital in Tokyo im Alter von 68 Jahren P. Johannes Laures, der Gründer der Kirishitan-Bibliothek an der Sophia Universität und eifrige Erforscher der Missionsgeschichte seines Ordens in Japan. P. Laures war 1913 in die Gesellschaft Jesu eingetreten und nach seiner Priesterweihe 1923 nach Japan ausgesandt worden, wo er zunächst noch die theologischen Studien abschloß. Dann erwarb er sich an der Columbia Universität (New York) den Doktorgrad in der Nationalökonomie und wirkte von 1928 an als Professor für Wirtschaftswissenschaft an der Sophia Universität in Tokyo.

Die tragische Geschichte der alten Japanmission aber nahm sein Interesse immer mehr gefangen. Er gründete 1942 die Geschichtsabteilung an der Sophia und wirkte als ihr Departementsvorsteher auch in der Nachkriegszeit. Die letzten Jahre verbrachte er als Spiritual an der Philosophischen Abteilung des Regionalseminars, aber immer noch hielt er seine Vorlesungen über die Missionsgeschichte Japans.

Das eindrucksvollste Zeugnis seiner Forschungsarbeit ist die über 4000 Nummern umfassende Kirishitan Bunko, eine Spezialbibliothek über die japanische Missionsgeschichte. Der Katalog dieser Bibliothek, erweitert durch Hinweise auf Bestände in andern japanischen Bibliotheken, wuchs sich zu einem eigentlichen Handbuch und Nachschlagewerk aus und wurde 1957 in dritter Auflage gedruckt. (Vgl. NZM, 1959, 152 f.) Die darin veröffentlichten Studien über die früheren Jesuiten-Druckereien und -Drucke, stellen wohl seinen wertvollsten Beitrag dar. Außerdem liegen größere Monographien vor über Takayama Ukon, für dessen Seligsprechungsprozeß sich P. Laures eifrigst eingesetzt hat, über Gratia Hosokawa, und über die Anfänge der Mission in Kyoto-(Miyako). Dazu kommt seine Mitarbeit an wissenschaftlichen Zeitschriften, zumal an den «Monumenta Nipponica [1]».

Für den Unterricht an katholischen Schulen in Japan verfaßte er eine Kirchengeschichte und eine Weltgeschichte, für weitere Kreise eine Missionsgeschichte Japans, die aber fast nur die Missionsarbeit der Jesuiten darstellt.

Der Herzenswunsch des Verstorbenen, an der Sophia Universität ein Institut für die Erforschung der japanischen Missionsgeschichte zu eröffnen, verspricht bald in Erfüllung zu gehen. Eine geschichtsforschende Gesellschaft pflegt bereits das Interesse an diesem noch lange nicht genügend bearbeiteten Gebiet, so daß berechtigte Hoffnung besteht, daß die von P. Laures gepflegte Forschung weitergeführt und ausgebaut werden kann.

---

[1] Für die NZM schrieb er über «das japanische Kaiserhaus und die alte japanische Mission» (V, 1949, 161—169) und eine «Kritische Untersuchung des berühmten Lotsenwortes der ‚San Felipe'» (VII, 1951, 184—203).

Zur Missionsgeschichte der Marianen und Karolinen

Eine Richtigstellung von P. Callistus *Lopinot* O.F.M.Cap., Rom

Die groß angelegte «Histoire Universelle des Missions Cath.» von Delacroix spricht im III. Bd. S. 372 auch von den Marianen und Karolinen und zeigt in der Tabelle S. 375 deren Entwicklung. Diese Darstellung verlangt eine Richtigstellung sowohl des Textes als der Tabelle.

1. Der *Text* ist sehr mangelhaft, zum Teil falsch. Es wird dort gesagt: die Missionare vom hl. Herzen von Issoudun seien 1886 nach den Karolinen gekommen und hätten dort die beiden Missionen «sui iuris» der Ost- und West-Karolinen besorgt, welche dann 1905 zur Apost. Präfektur erhoben wurden. Die nämlichen PP. hätten 1891 die Missionierung der Marianen übernommen, dieselbe wegen der Feindseligkeit der deutschen Verwaltung, die dort ein Protektorat ausübte, aufgegeben, aber 1898 wieder aufgenommen.

An all dem ist kein Wort wahr, es ist *nie* ein Pater von Issoudun dort gewesen, weder auf den Marianen noch auf den Karolinen.

Um die Missionierung der Marianen recht zu verstehen, muß man die einzelnen Stadien dieses Werdeganges beachten und unterscheiden zwischen den ethnographischen und politischen Verhältnissen.

Alle Marianen wurden seit 1665 von den Jesuiten missioniert, und sämtliche Bewohner zum katholischen Glauben bekehrt. 1767 wurden die Jesuiten durch spanische Recoletos — nicht Augustinos — ersetzt. Hierarchisch gehörten die Inseln seit 1814 zum Bistum Cebù. So war die Lage bis 1898. Agostinos-Recoletos ist nur ein Orden mit Doppelnamen.

Als die Vereinigten Staaten in diesem Jahre die Philippinen eroberten, besetzten sie Guam, die Hauptinsel der Marianen, etwas über 600 km groß, als Flottenstützpunkt. Die übrigen Marianen hatten für sie kein Interesse und wurden im folgenden Jahre mit den Karolinen durch Deutschland von Spanien gekauft. So waren von diesem Zeitpunkte an die «Marianen», d. h. die übrigen Inseln der Gruppe, von Guam getrennt. Dieses kam unter amerikanische, die übrigen Marianen mit Saipan als Hauptort unter deutsche Hoheit.

Die Recoletos wurden 1898 von den Amerikanern aus Guam ausgewiesen; es verblieb nur ein eingeborener Priester. Diesem kamen bald spanische Kapuziner von den Karolinen her zu Hilfe. Diese blieben auf Guam und wurden erst nach dem zweiten Weltkrieg (1945) durch amerikanische Mitbrüder ersetzt.

Die Constitutio «Quae mari sinico» 18. VI. 1907, welche die kirchlichen Verhältnisse auf den Philippinen neu regelte, sah eine Apost. Präfektur der Marianen vor. Tatsächlich ernannte die S. C. de Prop. Fide 1907 einen Kapuziner der rheinisch-westfälischen Provinz zum Apost. Präfekten «cum sede in Saipan». Das stieß auf Widerstand bei der amerikanischen Behörde von Guam. Um die Schwierigkeiten zu beheben, nahm Rom 1911 eine neue, den politischen Verhältnissen entsprechende Lösung vor. Es errichtete das Apost. Vikariat von Guam und dasjenige der Marianen und Karolinen. Diese Regelung wurde durchgeführt.

Zu Ende des ersten Weltkrieges (1919) wurden die deutschen Kapuziner gewaltsam durch die Japaner von den Marianen und Karolinen entfernt. Sie wurden nach einiger Zeit durch spanische Jesuiten ersetzt.

Nach dem zweiten Weltkrieg kamen *alle* Inseln der Karolinen und Marianen unter amerikanische Verwaltung. So war es entsprechend, die ethnographisch zu Guam gehörenden übrigen Marianen mit dem Apost. Vikariate Guam zu vereinigen, und so ist es tatsächlich durch Rom am 4. VII. 1946 geschehen. Jetzt

besteht das Apost. Vikariat Guam mit allen Marianen und dasjenige der Karolinen mit allen Karolinen. Die Missionierung des ersteren ist den Kapuzinern, diejenige des zweiten den Jesuiten anvertraut.

Seit 20. IX. 1923 wurde auch das 1905 errichtete Vikariat der Marshallinseln, der letzte Rest des A. V. Mikronesien, mit dem der Karolinen verbunden.

2. Auch die *Tabelle* S. 375 bedarf der Berichtigung.

Dort steht: «Karolinen 1883 — Marianen 1891 — VA. Karolinen und Marianen 1891 — als Tochtermission Gilbertsinseln PA. 1888.»

Bevor ich auf die einzelnen Daten eingehe, muß ich bemerken, daß Hollandia und Merauke nicht in die Tabelle S. 375 gehören. Sie sind Töchtermissionen von Holl. Neu Guinea und gehören darum ausschließlich in die Tabelle Indonesien.

Auch die Marianen gehören eigentlich nicht in diese Tabelle. Denn sie standen nie unter der Jurisdiktion der ersten Apost. Vikare Ozeaniens. Sie gehören wohl geographisch zu Mikronesien, wurden aber missioniert, bevor der erste Apost. Vikar Ozeaniens ernannt war.

Mit den Karolinen verhält es sich so. Im Anfang des 18. Jahrhunderts, 1710 und 1731, fanden von den Philippinen aus durch die Jesuiten — nicht Jesuiten und Kapuziner — einige mißglückte Missionsversuche statt. Erst lange Zeit später, nach dem politischen Karolinenstreit, wurden spanische Kapuziner von Manila aus nach den Karolinen geschickt und ihnen die am 15. V. 1886 errichteten Missionen «sui iuris» der West- und Ost-Karolinen übertragen. Nachdem die Inseln 1899 deutsche Kolonie geworden, wurden allmählich die spanischen Kapuziner durch deutsche ersetzt, und 1905 wurde die ganze Gruppe zur PA erhoben.

Die Gilbertinseln sind in keiner Weise eine Tochter der Karolinen und Marianenmission, wie es in der Tabelle steht. Sie wurden nicht 1888 als PA, sondern 1897 direkt als VA vom Vikariat Mikronesien abgetrennt.

Das am 5. VII. 1957 errichtete AV Kavieng (Neu Mecklenburg, New Ireland) liegt nicht auf Neu Guinea, wie die Karte S. 368 angibt, sondern nördlich von Rabaul; es wird nicht von den Franziskanern, sondern von den PP. von Issoudun besorgt.

Außerdem herrscht in der Tabelle eine große Verwechslung infolge der durch die kirchliche Behörde oft vorgenommenen Namensänderung der Missionen. Dazu kommen noch viele falsche Zahlen.

Um klar zu sehen, betrachten wir zuerst die drei Stamm Missionen der Gegend, welche im Laufe der Jahre eine mehr oder weniger große Verzweigung erfuhren.

Rabaul hieß anfangs Neu Britannien, dann Neu Pommern: VA 1889;

Port Moresby hieß Neu Guinea Brit., dann Papuasia: VA 1889;

Alexishafen war Kaiser Wilhelmsland, später Kaiser Wilhelmsland Or., Neu Guinea Orient.: PA 1896; VA 1922.

Von *Rabaul* wurden abgezweigt als Tochtermissionen:

Kaiser Wilhelmsland PA 1896; VA 1922.
Gilbertinseln VA 1897.
Salomon. mer. PA 1897; VA 1912.
Salomon. sept. PA 1898; VA 1930.
Marshallinseln VA 1905.

Man hat auch die Karolinen als Tochtermission bezeichnet, obwohl die Missionierung sowohl im 18. als im 19. Jahrhuntert von den Philippinen ausging.

Von *Port Moresby* wurde abgezweigt: Samarai PA 1946; VA 1956.

Von *Alexishafen:* Wewäk (Kaiser Wilhelmsland occid., Neu Guinea centr.) PA 1913; VA 1931 und Aitape PA 1952; VA 1956.

Wenn man eine Tabelle entwerfen wollte, könnte es in folgender Weise geschehen:

Von den Philippinen	Marianen PA 1907	Guam VA 1911	Guam und übrige Marianen 1946	
	Karolinen 2 miss. independ. 1886 (von oben) PA 1905	Karolinen und Marianen VA 1911	Marianen, Karolinen und Marshall 1923	
Melanesien und Mikronesien VA 1844	Rabaul VA 1889	Rabaul Karolinen (siehe unten)		
		Alexishafen PA 1896; VA 1922	Alexishafen	Alexishafen
		Gilbertins. VA 1897	Wewäk PA 1913; VA 1931	Lae VA 1959
			Aitape PA 1952; VA 1956	Goroka VA 1959
	Port Moresby VA 1889	Salomon. mer. PA 1897; VA 1912	Salomon. mer.	Mount Hagen VA 1959
		Salomon. sept. PA 1898; VA 1930	Salomon. sept.	
		Marshall VA 1905	Salomon. oecid. VA 1959	
		Kavieng VA 1957		
		Port Moresby Samarai PA 1946; VA 1956	Port Moresby Mendi PA 1958	
			Yule Isl. VA 1959	
			Daru PA 1959	
		Karolinen und Marianen VA 1911	Karolinen und Marshall 1946	

Der Text über Marianen und Karolinen nimmt bei der Darstellung des Verfassers eine ganze Seite ein. In einer zweiten Auflage könnte man außer der Notiz über Bikini, einem Atoll der Marshall und nicht der Karolinen, die nur indirekt mit Missionsgeschichte zu tun hat, auch die heldenmütige Figur der Marie-Thérèze Noblet erwähnen, welche einer vornehmen Familie entstammte, alles verließ und als Missionarin nach Papuasia ging. Sie paßte sich in Nahrung und Wohnung ganz den Eingeborenen an und wurde die Gründerin der ein-

geborenen Schwestern Papuasias [1]. Vielleicht dürfte auch Erwähnung finden die große Missionstragödie Neuguineas während des zweiten Weltkrieges: fast alle Mitglieder der Steyler Mission von Alexishafen und Wewäk (zwei Bischöfe, 21 Patres, 35 Brüder, 54 Schwestern) fanden durch die Japaner einen gewaltsamen Tod [2].

Man könnte auf einer Seite die Entwicklung der Marianen und Karolinen geben; das wäre ein Blatt wahrer und exakter Missionsgeschichte.

Miscellanea

Festschrift Paul Rivet. — Auf Veranlassung des 31. internationalen Amerikanisten-Kongresses in Rio de Janeiro (1954) wurde für den 80. Geburtstag des französischen Amerikanisten Paul Rivet (1876—1958) eine seiner wissenschaftlichen Bedeutung entsprechende Festgabe vorbereitet, die leider durch den gerade vor Vollendung des Druckes erfolgten Tod des Gefeierten zu einer posthumen Ehrung wurde. Die beiden Bände, *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata* (Vol. I. LXII, 708 pp., Vol. II, 904 pp. Universidad Nacional Autónoma de México, 1958) behandeln fast alle Gebiete der weitverzweigten Amerikanistik. Bei der engen Verbindung dieser Wissenschaft mit den Missionen, liegt es nahe, daß auch auf manche Fragen unserer Wissenschaft neues Licht geworfen wird. Indirekt berühren, sowohl durch Zurückgreifen auf missionarische Quellen als auch durch Behandlung von Gegenständen, die eng mit der Missionsarbeit verknüpft sind, eine Reihe einzelner Beiträge missionarische Belange. So hebt z. B. Tullio Tentori bei Behandlung der dramatischen Kunst der Indianer die weitgehende Akkommodation der Missionare an diese Eigenart besonders hervor (I, 189—186), während allein drei Beiträge (Von P. de Carvalho Neto, N. de Hoyos Sancho und Rob. Ricard) den aus Spanien eingeführten, aber überall in Amerika den lokalen Verhältnissen angepaßten Festen «moros y cristianos» gewidmet sind. Daß auch heute noch das einheimische Theater von Vertretern der Kirche besonders gepflegt wird, zeigt der Aufsatz von Georges Dumezil, En margo de Sumaq T'ika (II, 159—164), der dem Mischlingspriester Dr. Nemesio Zuñiga Cazorla als Autor von Dramen in der Quechua-Sprache einige sympathische Seiten widmet. Von den die Missionsgeschichte direkt betreffenden Abhandlungen seien hier drei hervorgehoben. Manual Gimenez Fernandez, der zusammen mit Lewis Hanke die Bibliographie über Las Casas herausgab, bietet an Hand neuer Dokumente nicht nur den genauen Sterbetag (18. VII. 1566) und Sterbeort (das Dominikanerkloster U. L. Frau von Atocha in Madrid), sondern erhellt auch durch einzelne Züge das gesamte Leben des unermüdlichen Kämpfers für die Freiheit der Indianer von 1547 an, da dieser zum letzten Mal den Ozean überquerte, bis zu seinem Tode (Ultimos dias de Bart. de las Casas, II, 701—715). Demetrio Ramos zeigt, wie die Werke der Missionare über das Gebiet des Orinoco, speziell dasjenige des P. José Gumilla SJ und seiner Mitarbeiter (Román, Rivero und Mercado) voll trefflicher und zuverlässiger Beobachtungen aus dem Leben der Eingeborenen sind, trotz entgegenstehender Behauptungen so mancher Ethnologen (El Etnografo Gumilla y su grupo des Historiadores. II, 857—869), während Vic. T. Mendoza durch sorgfältige Untersuchung

[1] Über M. Th. Noblet siehe: «Papouasie» par André Dupeyrat; Histoire de la mission 1885—1935; Editions Dillon, 23, rue Oudinot, Paris VII. — Archiconfrèrie de N. D. du S. Cœur, Issoudun, Indre. — Marie-Thérèze Noblet, pp. 448 par André Pinau, N. D. du S. C. Issoudun.

[2] Über die Steyler Missionstragödie: «Glaubenssaat in Blut und Tränen» S. V. D. P. Anton Freitag S. V. D. Steyler Missionsbuchhandlung, Kaldenkirchen Rhld. 1948.

des Rhythmus der von Sahagun gesammelten «Cantares mexicanos» einen Schlüssel zum leichteren Verständnis dieser schweren Texte liefert (El ritmo de los Cantares mexicanos recolectados por Sahagun. II, 777—785. — Diese Cantares liegen nun zum größten Teil im alt-aztekischen Text mit deutscher Übersetzung durch Leon. Schultze Jena [Stuttgart 1957] vor. Vgl. NZM 1959 205 ff.).
Beckmann

*

Plusieurs livres qui traitent de *l'art «namban» ou étranger au Japon* ont déjà été publiées dans ce pays. La plus riche de ces publications a été jusqu'ici le *Hôsaibankwa Daihôkan* (An outline of exotic art of Japan) par Ikenaga Hajime, avec texte japonais et supplément anglais, traduit du japonais par Inada Hogitarô. Les deux volumes de 32 × 24 cm. contiennent chacun 200 reproductions photographiques, presque toutes en couleurs, avec un commentaire en japonais. Ce monumental ouvrage fut publié à Osaka en 1933. — Mais le livre magnifique que le professeur *T. Nishimura* vient de livrer au public (*Namban art — Christian art in Japan 1549—1639* by Tei Nishimura, Size 34 × 25,7 centimètres, 334 pages. Japanese text. English brochure. Published by Kodansha 3—19, Otawa, Bunkyo-ku, Tokyo) a surpassé l'album de Mr. Ikenaga et en perfection technique et en valeur culturelle et scientifique. C'est que Mr. Tei Nishimura, né à Osaka en 1893, n'est pas seulement un amateur, il est un historien de l'art, formé aux meilleures écoles. Il fit en effet ses études sous la direction du professeur Matsubara Sangorô et étudia l'art pictoral d'Occident. Pour se perfectionner et achever sa formation il fit un séjour en Europe de 1921 à 1923, puis il revint au Japon. Il publia plusieurs ouvrages d'histoire de l'art japonais et de critique d'art et gagna en 1954 avec son «Minka no niwa» (Les jardins de Famille) le prix culturel du Mainichi Shimbun. — Le présent volume contient 223 reproductions, dont 20 en couleurs et 134 en collotypie, qui reproduisent les principaux tableaux et images religieux chrétiens, ainsique que les foto's des objets de l'art ancien, marqués de quelque signe chrétien. Il y a ici une collection presque complète de tous les œuvres d'art chrétien japonais, produits de 1549 à 1639, qui ont échappé à la destruction du système de persécution des Tokugawa et qui sont conservés maintenant soit chez des particuliers, soit dans les musées d'art ou d'histoire du Japon. — L'auteur a classé ces monuments de l'art chrétien japonais en seize catégories, qu'il décrit et critique dans son étude magistrale, le tout illustré par des reproductions parfaitement réussies. Il nous suffira de les énumerer. Il étudie d'abord les peintures représentant la Vierge Marie, puis les trois versions japonaises des quinze mystères du rosaire, les paravents aux chevaliers, un paravent de la bataille de Lépante, un portrait de Saint-François-Xavier et un de Saint Pierre, les œuvres du soi-disant Nobukata, un portrait du prêtre Nikkyo, un paravent à l'européenne, des gravures en taille-douce des Jésuites de Ariie, la méthode des Jésuites de la taille-douce et quelques exemples, les activités artistiques des Jésuites et la peinture sino-européenne de la fin des Ming (1368—1643), la bannière chrétienne de Shimabara, les images à fouler, les paravents pliants dits «namban byôbu», représentant des scènes de la vie des missionnaires ou des commerçants étrangers. Il achève ce travail de maître par une étude comparative entre les arts japonais de la période Momoyama (1568—1615) et la culture namban ou exotique. Les reproductions, qui illustrent l'étude du professeur Nishimura méritent l'admiration la plus sincère de tous les critiques d'art ancien et aussi des historiens. Il est impossible désormais d'étudier l'art chrétien japonais des XVI^ième^ et XVII^ième^ siècles, sans se servir de cet ouvrage du Professeur Tei Nishimura, que nous venons de présenter..
J. Van Hecken C. I. C. M.

*

Micro-Bibliotheca Anthropos (= MBA, vgl. NZM 1953, 141, 1954, 303 f, 1956, 65 f). — In regelmäßigem Rhythmus hat die seit 1952 bestehende und nun auf 30 Bände angewachsene Sammlung der 35-mm-Filme der MBA ihre Reihen fortgesetzt. Nachdem zunächst daran gedacht und gearbeitet wurde, den reichen Nachlaß von P. Wilh. Schmidt († 1954) sicherzustellen [1]), sind in den letzten Jahren wieder eine Reihe wertvoller Arbeiten zur Ethnologie und Linguistik durch die MBA weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Dem Charakter unserer Zeitschrift entsprechend, sei hier besonders auf die von Missionaren herrührenden Arbeiten hingewiesen. Von dem 1941 verstorbenen, ehemaligen Missionar P. August *Erdland* (MSC) liegen die mit Verbesserungen und Ergänzungen neu herausgegebenen «Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien» vor, eine Arbeit, die erstmals 1905 erschien und «durch keine bessere Leistung verdrängt worden ist» (MBA Vol. 22, 1955, 491 S. vgl. dazu A. Burgmann im Anthropos 50, 1955, 931—934). — Der Afrikamissionar P. Otto *Mors* von den Weißen Vätern veröffentlicht die «Geschichte der Bahaya», Ostafrika, und rettet damit, vielleicht in letzter Stunde, wertvolle Überlieferungen eines aus Bantu und Hamiten bestehenden Stammes am Victoriasee (MBA, Vol. 25, 1957, XII, 208 S. Vgl. dazu Otto Mors im Anthropos 52, 1957, 617—622). — Gleichsam als unbehauene Steine, die in emsiger, langjähriger Forscherarbeit zusammengetragen wurden und von denen der Verfasser P. Peter *Schumacher* von den Weißen Vätern (1878—1957, vgl. NZM 1958, 216 f) nur einzelne Bruchstücke wissenschaftlich bearbeiten konnte, werden aus dem Nachlaß zwei inhaltsreiche Manuskripte herausgegeben. Das erste handelt in fünf Teilen von der Gesellschaftsordnung in Ruanda, während das zweite den Zusammenhang zwischen Altägypten und Zentralafrika zu erhellen sucht (MBA, Vol. 28 A, Ruanda, 1958, 1300 S., Vol. 28 B, Altägypten und Zentralafrika, 1958, 267 S. Vgl. dazu Hugo Huber im Anthropos 53, 1958, 237—261). — In dankenswerter Weise hat P. Carl Laufer MSC die kostbaren Forschungen seines erkrankten Mitarbeiters auf Neu-Britannien, P. Otto *Futscher* MSC, über die Taulil-Grammatik und naturwissenschaftliche Sammelarbeiten, über die er bereits früher zusammenfassend in dieser Zeitschrift berichtete (NZM 1953, 68 f, 225 f), gesichtet, geordnet und als Vol. 30 der MBA veröffentlicht (286 S., 1959. Vgl. dazu C. Laufer im Anthropos 54, 1959, 213—217. — Im gleichen Heft, S. 183—212, erschien auch von P. Laufer der Beitrag «P. Futschers Aufzeichnungen über die Butam-Sprache, Neu-Britannien»). — Wenn man bedenkt, daß die aufgezeigten Arbeiten unter der sengenden Äquatorsonne und durchwegs als Nebenfrüchte eines vielfach reichen missionarisch-seelsorglichen Schaffens entstanden sind, wird man dankbar dafür sein, daß sie wenigstens durch die 35-mm-Filmstreifen der MBA als Bereicherung von Ethnologie und Linguistik dienen dürfen. Beckmann

---

[1] Zu den bereits NZM 1956, 66, angezeigten Bänden sind folgende neue hinzugekommen: Vol. 15: Totemismus in Asien und Ozeanien. 1955 XXVIII, 1008 S. (Vgl. dazu Fritz Bornemann im Anthropos 51, 1956, 555—734), Vol. 16: Totemismus in Afrika. 1955, XXVI, 961 S. (Vgl. dazu Fritz Bornemann, im Anthropos 53, 1958, 945—1003), Vol. 23: Vorarbeiten zu einer Neuauflage von «Völker und Kulturen». 1955, 584 S. (Vgl. dazu Fritz Bornemann im Anthropos 51, 1956, 291—308). Nicht aufgenommen in die MBA wurden «die Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte» (Vgl. darüber Bornemann im Anthropos 50, 1955, 927—941). — In diesem Zusammenhang sei auch auf die unterdessen erschienene, allerdings nicht abschließende, aber als erste fleißige Stoffsammlung willkommene Arbeit von Jos. Henninger SVD, P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (1868—1954), eine biographische Skizze, 60 S., Paulusdruckerei, Freiburg/Schweiz (S. A. aus Anthropos 51, 1956) hingewiesen, ebenso auf den kurzen, aber das gesamte Werk des Verstorbenen würdigenden Nachruf von Wilh. Koppers, Prof. Dr. Wilh. Schmidt S. V. D. † Anthropos 51, 1956, 61—80.

Rommerskirchen, P. Giovanni OMI: *Bibliografia Missionaria.* Anno XXI: 1957. 112 pp. — Anno XXII: 1958, 126 pp. Unione Missionaria de Clero in Italia, Roma, 1958, 1959.

Zwei inhaltsreiche Hefte der überall eingebürgerten Missionsbibliographie vermitteln wiederum einen Überblick über die Neuerscheinungen und die Fülle der Zeitschriftenartikel der beiden Jahre 1957 und 1958. Für das Jahr 1957 können 1067 bibliographische Angaben und 91 Besprechungen, für 1958 deren 1168 respekt. 85 geboten werden. Pietätvoll wird im letzten Heft die Bibliographie des verstorbenen Mitherausgebers P. Joh. Dindinger († 1958) vorangestellt (3–6). Seine Arbeit, zumal im Appendix der Besprechungen, wird nun von den jüngeren Mitarbeitern und Mitbrüdern (Kowalsky, Metzler, Seumois) weitergeführt, doch der Name des bisherigen Herausgebers und neuen Bibliothekars der Propaganda, P. Joh. Rommerskirchen, bürgt für eine weiterhin gründliche und harmonische Arbeit der neuen Equipe. Beckmann

Martin-Achard, R.: *Israel et les nations,* La perspective missionnaire de l'Ancien Testament (Cahiers théologiques 42), 77 S., Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel/Paris, 1959.

Vielleicht angeregt durch das Werk von J. Jeremias, «Jesu Verheißung für die Völker» (franz. Jésus et les paiens), 1956, hat sich der Verfasser, Professor an den Universitäten Genf und Neuenburg, dem Problem Israel und die Völker zugewandt, ähnliche Linien verfolgt und ähnliche Ergebnisse erarbeitet. — Die Darstellung zeichnet sich aus durch Klarheit, Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit. Dazu tragen vor allem auch die Zusammenfassungen am Ende der Abschnitte und Kapitel bei. Klar und präzis umreißt ein erstes Kapitel (S. 1–12) Fragestand und Fragepunkt. Es werden einfacher Universalismus, normale Assimilierung, Proselytismus und eig. Mission auseinandergehalten. Darunter versteht der Autor das Bewußtsein der Gemeinschaft, eine Sendung gegenüber der Menschheit zu haben, und frägt, ob in Israel ein solches bestand und was für eines. Ausgangspunkt bildet die konkrete Frage, ob Israel diese seine Sendung als eine solche zur Evangelisierung der Völker aufgefaßt habe. Darauf hin werden in den zwei folgenden Kapiteln die Texte des AT untersucht, und zwar zunächst in Anbetracht ihrer Bedeutung für die Beantwortung der Frage in allen Arbeiten zum Thema, jene aus Deutero-Isaias, einschließlich der Gotteesknechtlieder (S. 13–30), dann weitere aus allen Teilen des hebr. Kanons (Gen 12, 3; Ex 19, 4; Malachias 1, 11; Is 19, 21 ff.; Jonas 4, 11; Ps 117, 1) (S. 31–53). Die Ergebnisse sind, wie der Verfasser in der «Conclusion» selbst sagt, negativ (S. 69). Man wird nach den sorgfältigen Analysen, die geboten werden, dem Ergebnis zustimmen müssen. Das will nun aber nicht heißen, daß dem AT die missionarische Perspektive fehle. Die positive Seite entwickelt der Autor im vierten Schlußkapitel (S. 55–57) an Hand des von ihm als authentisch isaianisch-betrachteten Textes Is 2, 2 ff. = Mich 4, 1 ff. von der eschatologischen Völkerwallfahrt, der auch bei J. Jeremias eine Schlüsselstellung hat. Der Zusammenhang dieser Stelle mit den Sionsliedern führt im Zuge ihrer Erklärung auch zu Ps 87. Das überzeugende Ergebnis der Studie ist dies, daß Israel nach dem AT als auserwähltes Volk, zwar keinen Evangelisierungsauftrag, wohl aber eine prophetische, priesterliche und königliche Mittlersendung gegenüber den Heidenvölkern hatte. Die Bekehrung der Heiden ist erst für die eschatologische Zeit in Aussicht gestellt und zwar als Gottestat und in der Form der Völkerwallfahrt zum eschatologischen Sion. Von daher erweist sich die ntl. Mission im Sinn der Evangelisation als sich realisierende Eschatologie, wie Prof. Martin-Achard mit J. Jeremias in der Schlußzusammenfassung sagt (S. 70). — Die Studie ist sehr lesenswert und in ihrem Ertrag durchaus positiv. Gewisse Textanalysen setzen Hebräischkenntnis voraus, während im übrigen die Darstellung allgemein verständlich ist. Das Werk ist auch Katholiken nur zu empfehlen. Verfasser bietet ferner ein reiches Literaturverzeichnis zum Thema (S. 75/76). Darin figurieren auch mehrere katholische Exegeten und Theologen. Ebenso zeigt er sich in den Anmerkungen in deutscher und englischer exegetischer

Literatur, auch in katholischer französischer, zuhause. NB. S. 49, Anm. 3 lies A. Strobel (nicht A. Schobel). Schelbert Georg

Ehrlich, Ernst Ludwig: *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Symbolik der Religionen, herausgegeben von Ferdinand Herrmann, III), 143 S., Anton Hiersemann, Stuttgart, 1959.

Ursprünglich als ein Artikel im «Handbuch der Symbolik» gedacht (Vorwort, S. 7), läßt sich das Werk am besten als ein Handbuch der Kultsymbolik (im weiteren Sinn) des AT und des nachbiblischen Judentums charakterisieren. Nach einem einleitenden, allerdings sehr summarischen Überblick über seine Entwicklungsstufen (S. 9–11), der beherzigenswerte Bemerkungen über den fragmentarischen Charakter sowohl des atl. Kanons wie der normativen Literatur des nachbiblischen Judentums als Quelle für die tatsächlichen Verhältnisse enthält, werden in 27 kurzen Kapiteln Geschichte und Bedeutung der verschiedenen Symbole und religiösen Einrichtungen skizziert, angefangen von den hl. Orten der Patriarchen bis zum Davidstern. So kommen zur Sprache Ephod und Teraphim, Urim und Tummim, Lade und Stiftshütte, der Tempel zu Jerusalem in seinen verschiedenen Formen, kultischer Tanz, Opfer, Priestertum, König, Feste, Sabbat, Synagoge und, was damit zusammenhängt, Beschneidung, Ehezeremonien, Trauerriten, Schächtung und Speisegesetze. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit dem «Mythus» und handelt unter diesem Titel vom kosmogonischen und soteriologischen und schließlich vom Offenbarungsmythos, ihren Spuren oder Umbildungen in Israel. Zu all diesen Dingen erhält man im Buch kurze und knappe Auskunft auf gemäßigter kritischer Grundlage. Dabei werden die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge betont und hinter den Riten und Einrichtungen gern ursprüngliche, primitivere Vorstellungen und Auffassungen vermutet. Etwas ausgefallen ist u. E. die Idee, hinter Gen 32, 21 (Jakobs Kampf am Jabbok) die Ätiologie eines Hüpftanzes zu suchen (S. 36). Die Auskunft über die Targume hätte gewiß präziser sein dürfen (S. 99) – entsprechend der angegebenen Literatur. Als orientierendes Handbuch wird das Werk gute Dienste leisten.
Schelbert Georg

Karrer, Otto: *Neues Testament* übersetzt und erklärt von ..., 818 S., Verlag Ars Sacra Josef Müller, München, neubearbeitete Auflage, 1959, Kunstleder Fr. 13.40.

Innerhalb von kaum 10 Jahren erscheint Otto Karrer's Übertragung des NT bereits zum dritten Mal (1. 1950, 2. 1954). Es gibt keine bessere Empfehlung dafür. Diese dritte Auflage wird als «neubearbeitete» bezeichnet (S. 4). Was damit gemeint ist, umschreibt der Autor am Ende des Vorwortes: «Es versteht sich von selbst, daß ich auch weiterhin die Übersetzung zu vervollkommnen strebte. Bei den neuen – verhältnismäßig vielen – Verbesserungen gegenüber den früheren Auflagen suchte ich dem Wortlaut des heiligen Textes noch näher zu kommen» (S. 7). Dieses Bemühen kann man nur befürworten und die vor allem gegenüber der ersten Auflage erreichte größere Nähe zum hl. Text mit Genugtuung feststellen und anerkennen. Auf Schritt und Tritt begegnet man denn auch Verbesserungen aller Art: Drucktechnisch wurde in Text und Anmerkungen der Sperrdruck durch Kursivdruck ersetzt, wodurch das Schriftbild an Schönheit und Geschlossenheit nur gewonnen hat; stilistisch wurden die häufigen «derjenige etc.» durch die einfachen Pronomina ersetzt; sachlich ist jetzt z. B. im Joh-Prolog 1, 9 die (wahrscheinlichere Deutung) «(jedem Menschen,) der in diese Welt kommt» in den Text genommen und die Alternative «(das Licht,) da es in die Welt kommt» in die Anmerkung verwiesen. 1, 15 und 30 stimmen jetzt überein und der Wortlaut trifft besser den Sinn des Textes (nur ist das Wort «Erster» in der Anmerkung stehen geblieben, wie auch «ich schaute» in Anm. zu 1, 32, wo jetzt «ich sah» steht). Auch die Anmerkungen sind vielfach überarbeitet – bis zur Zeittafel im Anhang (Apostelgeschichte jetzt 61/68, gegenüber 61/65 früher). Man darf sicher O. Karrer's Übertragung des NT als die formschönste, reichhaltigste und würdigste unter den zehn katholischen deutschen Übersetzungen bezeichnen. Schelbert Georg

Seumois, André O.M.I.: *L'anima dell'apostolato missionario.* 220 S. Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 1958.

Die materialistische Infektion unseres Zeitalters spiegelt sich in der Tatsache, daß Apostolat und Missionstätigkeit der Kirche oft als vorwiegend irdische Anliegen betrachtet werden, d. h. als Früchte eines gewaltigen technischen Organisationsapparates. Das Buch von A. Seumois nimmt dagegen Stellung und vermittelt eine tiefgehende theologische Schilderung der «Seele» des Missionsapostolats, die nichts anderes ist, als die göttliche Gnade, von Christus verdient, doch bei der Verteilung von der Mitwirkung der Christen abhängig. In der Missionstätigkeit der Kirche wirkt Christus, der Gottmensch, dessen Taten göttliche und menschliche sind; so trägt auch die Missionsarbeit gleichzeitig göttliches und menschliches Gepräge. Der Autor beschränkt sich nur auf das erstere. So kann sein Buch eine moderne Gnadenlehre genannt werden, von ekklesiologischer und missiologischer Seite her betrachtet. Zuerst gibt der Autor eine klare dogmatische Erklärung der Gnade selbst, welche die Seele des Apostels bereit und tauglich macht, und dann ihre Arbeit unter den Mitmenschen befruchtet. Er untersucht die Rolle der kämpfenden Kirche bei der Erwerbung und Verteilung der Gnaden, und spricht ausführlich von der Missionspflicht der Kirche, der Hierarchie und der Gläubigen. Bei all diesen Auseinandersetzungen verrät der Autor eine große Vertrautheit mit der Hl. Schrift, den Kirchenvätern, der Liturgie und den päpstlichen Verlautbarungen, die er reichlich zitiert. Sein Werk sollte besonders von Ekklesiologen und Missionsdogmatikern nicht übersehen werden. Dr. Josef Waigand, Budapest

Niederberger, Oskar, S.M.B.: *Kirche — Mission — Rasse.* Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen von Südafrika. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa IX. Schöneck-Beckenried 1959. XVII + 402 S.

Südafrika steht der westlichen Welt näher als irgendein anderes der sogenannten Missionsländer. Es ist das Land, wo 52,6% der Bantu schon christlich sind, das Land des wirtschaftlichen Aufschwunges und der großen Kapitalinvestitionen, das Land, das sich heute betont als Bindeglied zwischen Schwarz-Afrika und der weißen Welt ausgibt, da es beide Teile in sich selbst vereinigt. Aber da ist schon der springende Punkt, und man würde vielleicht besser sagen: Südafrika steht dem Westen innerlich ferner als irgend eines der Missionsländer. Kein Land — wenn wir von den Ländern des Ostblockes absehen — wird von der UNO, vom Weltkirchenrat, von den katholischen Bischöfen im Lande selbst, von schwarzen und weißen Schriftstellern so mit Kritik überhäuft wie die südafrikanische Union. Was ist dahinter? Die Südafrikaner antworten, man könne vom Ausland her das ganz Besondere der südafrikanischen Situation gar nicht verstehen und so sei jede Kritik eine sterile Prinzipienreiterei. Sie betonen ferner, nur die Geschichte erkläre und rechtfertige den gegenwärtigen Stand. Wie weit stimmt das? Das vorliegende Buch ist ein zuverlässiger Führer durch diesen Fragenkomplex. Zwar beschränkt es sich auf die «Missionsauffassung der nied.-ref. Kirchen von Südafrika». Diese aber bilden, so möchte man sagen, eine Personal- und Ideen-Union mit der nationalen Partei der Buren und so führt uns diese Untersuchung in den geistigen Raum, in dem die ganze Politik der Rassentrennung entstanden ist. Im 1. Abschnitt wird der Kirchenbegriff der nied.-ref. Kirchen dargestellt, immer unter dem Gesichtspunkt, wie weit die doktrinären Auffassungen für die Missionstätigkeit förderlich oder hinderlich sind (11—46). In zwei weitern Abschnitten wird die Missionstätigkeit selber von den Anfängen bis Ende des 19. Jahrhunderts behandelt (47—175). Im vierten und längsten Abschnitt (176—378) kommt der Ausbau und die Rechtfertigung der Missionstätigkeit dieser Kirchen im 20. Jahrhundert zur Sprache. — Tatsächlich, aus der Geschichte heraus wird vieles verständlich. Ob es damit auch gerechtfertigt wird, ist eine andere Frage, so sehr die Buren als echte Calvinisten die deterministische Geschichtsauffassung vertreten und meinen, solche geschichtliche Entwicklungen seien Ausdruck der Alleinherrschaft Gottes, der alles zum Besten seines auserwählten Volkes leite. Es ist unmöglich, hier auf Einzelheiten dieser geschichtlichen Entwicklung einzugehen. Nur auf zwei Sachen möchten wir hinweisen. In den ersten Zeiten war man bereit, den getauften Schwarzen die gleichen bürgerlichen Rechte wie den Weißen einzuräumen.

Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts setzte man anstelle des Unterschiedes christlich - nicht christlich, den andern: weiß - nicht weiß. Wichtiger als die Taufe wurde die rein europäische Abstammung. Ferner: je mehr die Treckburen ins Innere vorstießen, desto mehr kamen sie in Kontakt mit den Schwarzen und desto mehr mußten sie sich sichern gegen die Angleichung, und daraus ergab sich der oberste Grundsatz: Ablehnung der Gleichstellung von Schwarz und Weiß. Das war eine rein negative Haltung. Erst in relativ neuer Zeit betonte man, z. T. im Gefolge der deutschen protestantischen Missionswissenschaft, die «arteigenen Werte» jeder Gruppe, denen man auch Gelegenheit zur arteigenen Entfaltung geben wolle. Damit erhielt die Rassentrennung einen positiven Inhalt. In der Einleitung betont der Verfasser, er hoffe durch diese Darstellung zur bessern Kenntnis und damit auch zum bessern Verständnis der protestantischen Kirchen in Südafrika beizutragen. Er läßt sich aber durch diese irenische Absicht nicht von der grundsätzlichen Einstellung und von der objektiven Kritik abhalten. So endet diese Analyse mit einer eindeutigen Verurteilung der Rassentrennungspolitik. Wohl anerkennt er, daß die nied.-ref. Kirchen die Rassentrennung nur in die Missionskirche eingeführt haben, um dadurch den Widerstand der weißen Glaubensbrüder gegen die Mission zu brechen und die Mission zu retten. Aber das ist doch bereits eine unverzeihliche Anpassung des Glaubens an die Politik. Er betont auch, daß die Kirche mäßigend auf die Rassentrennung eingewirkt und bei deren Durchführung die Gerechtigkeit gefordert habe; daß man ferner ernstlich nach einer Lösung suche und auch zu großen Leistungen für die Schwarzen bereit sei. Dahinter aber stecke doch nur das Interesse der Weißen, die sich zwar billige Arbeitskräfte erhalten, aber gleichzeitig sich die Schwarzen vom Leibe halten wollen. Der Verfasser deckt die vielen Widersprüche auf, die hinter der von den nied.-ref. Kirchen anerkannten und geforderten Apartheids-Politik stecken. Man begründe die Trennung mit dem kulturellen Tiefstand der Schwarzen, werfe aber der Mission nichts so sehr vor, als daß sie die Schwarzen nicht bloß zu Christen, sondern auch zu Europäern mache. Man rechtfertige die Sonderstellung durch das Recht und die Pflicht der Christen, gegen die Heiden einen Wall zu bilden, und übergehe stillschweigend, daß ja schon mehr als die Hälfte der Bantu heute Christen seien (die nied.-ref. Kirchen haben daran allerdings nur den bescheidenen Anteil von 3,2%, denn die großzügige Missionsbewegung ist nicht von ihnen ausgelöst worden, sondern von den kontinentalen Kirchen, die im 19. Jahrhundert nach Südafrika kamen). Man begründe und fordere die Trennung auf Grund des Alten Testamentes und scheine nicht zu wissen, daß in Christus die Trennung zwischen dem auserwählten Volk und den Heiden aufgehoben sei. Man betone die «arteigene Entwicklung» der Bantu, in Wirklichkeit aber stelle man bei den Bantukirchen recht wenig von arteigenen Werten fest usw. — Aus dem ganzen wird ersichtlich, wie schwer es ist, geschichtlich gewordene Haltungen an sich selber zu korrigieren. Wenn die Südafrikaner sagen, Auswärtige könnten ihrer Lage nicht gerecht werden, so könnte man ebenso behaupten, nur Außenstehende hätten den Mut und die Objektivität, die Dinge wahr und gerecht zu beurteilen, und das tut dieses Buch. Es ist für auswärtige Leser eine wertvolle Orientierung und fordert die Südafrikaner zu einer ernsten Auseinandersetzung mit der Wahrheit heraus.

P. Walbert Bühlmann O. F. M. Cap.

Goetz, P. Arnulf, OFM: *Heilige, Märtyrer und Helden.* Aus der Missionsgeschichte des Ordens des heiligen Franziskus. 450 S. + Anhang. Paul Pattloch Verlag Aschaffenburg 1957.

750 Jahre franziskanische Ordensgeschichte umfaßt dieses Buch. Es beginnt mit Franz von Assisis missionarischem Herzen und seinem Missionsversuch in Syrien und schließt mit P. Eugens Straßen- und Parkpredigten in Wien, die keine Sensation sein wollen. Es berichtet in 64 kurzen Kapiteln von Heiligen, Märtyrern, Helden, von Missionaren, Abenteurern, Gelehrten und Predigern, von Priestern und leider wenigen Brüdern und noch weniger Schwestern. Kaum ein Land ist nicht vertreten. Viele Namen sind aus der Kirchengeschichte bekannt, andere werden aus der Versenkung langer Vergessenheit hervorgeholt. Tagebucheintragungen, Briefe, offizielle Dokumente und Auszüge aus der Ordenschronik vermitteln lebendigen Einblick in das Leben dieser, nicht immer vor den Menschen, aber vor Gott großen Menschen. Freilich bringt es diese Berichterstattung auch mit sich, daß zuweilen ein Lebensbild nicht zur nötigen Tiefe und Geschlossenheit

geführt ist. Der Missionswissenschaftler wird ein Auge zudrücken müssen, da manches unter den Begriff Mission eingereiht wird, das geographisch und der Verwaltung nach nicht darunter fallen kann. Aber es bewahrheitet sich auch hier das Wort Pius XII.: «Der missionarische Geist und der katholische Geist sind ... ein und dasselbe.»

Bruno Holtz

Documenta Indica. Vol. V. (1561—1563) Edidit Jos. Wicki S. J. XXIX, 53*, 815 pp. (Monumenta Hist. S. J., 83, Mon. Missionum, 14) Apud «Monumenta Historica Societatis Jesu», Romae 1958.

Mit unentwegter Zähigkeit führt P. Wicki die Publikation der Dokumente zur indischen Missionsgeschichte der Gesellschaft Jesu weiter. Der vorliegende 5. Band behandelt nur die kurze Spanne von Januar 1561 bis Februar 1563 und bietet dafür rund 120 Dokumente. In der Einführung (p. 52* f) weist der Herausgeber darauf hin, daß für eine spätere Zeit nicht mehr mit einer solchen Fülle von Dokumenten gerechnet werden kann. Er verteidigt aber auch mit guten Gründen sein bisheriges Editionsverfahren, nämlich alle Dokumente, auch die früher und anderswo bereits gedruckten in ganzem Umfang wiederzugeben. Selbst wenn man nur die von Silva Rego in seiner großen Sammlung veröffentlichten Dokumente mit denen dieses Bandes vergleicht, wird man dem Herausgeber Recht geben müssen, nicht nur daß P. Wicki den Text vielfach verbessern und damit verständlicher machen kann, sondern noch mehr zeigt der sorgfältige Apparat nebst den Anmerkungen, die durchwegs bei Silva Rego fehlen, die Überlegenheit dieser Ausgabe. Und für die älteren Drucke, die zur Erbauung bearbeiteten lateinischen und italienischen Übersetzungen, muß der Herausgeber feststellen, daß sie vielfach kaum den Schatten des ursprünglichen Textes aufweisen (p. 38*). Daher wird man für die Fülle der neu gebotenen Erkenntnisse nur dankbar sein können. — Die Schreiber der vorliegenden Berichte sind ungefähr dieselben wie in früheren Bänden. Allerdings fällt von 1562 an einer der fleißigsten Berichterstatter, P. Luis Frois, weg, der 1561 zum Priester geweiht und für die japanische Mission bestimmt wurde. In Goa, dem Zentrum der weitverzweigten Missionsarbeit der Jesuiten (die indische Provinz der Gesellschaft Jesu zählte 1562 bereits 155 Mitglieder in 15 Residenzen) und noch mehr im Süden geht das Bekehrungswerk in ruhigen Bahnen weiter, allerdings hier und da von lokalen Schwierigkeiten und grundsätzlichen Auseinandersetzungen, speziell über das Taufverfahren, gehemmt. In Südindien treten nun auch die Syro-Malabaren oder Thomaschristen in helleres Licht, ohne daß jedoch die Verhältnisse geklärt werden können. Da in der Missionsgeschichte sonst die mannigfachen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Orden oft ungebührlich hervortreten, darf wohl auch darauf hingewiesen werden, daß in diesem Band nur von harmonischer Zusammenarbeit die Rede ist. Besonders hervorgehoben zu werden verdient das Verhältnis der Jesuiten zu den drei Dominikaner Bischöfen von Goa, Cochin und Malakka. Anlaß zu Auseinandersetzungen bieten nur ungeklärte jurisdiktionelle und methodische Fragen. Auffallend ist auch die Tatsache, welch breiten Raum die Mohammedaner im Bekehrungswerk einnahmen. Wenn sie auch meistens als entschiedene Gegner der christlichen Sache hervortreten, so sind die Missionare dieser Zeit ihrer Bekehrung gegenüber doch nicht so pessimistisch eingestellt wie in der modernen Zeit. Taufen von Mohammedanern werden aus Bazain (hier sogar bis 300 im Jahr), Damão und Malakka gemeldet. Nur aus Ormuz wird berichtet, daß keine Hoffnung auf Bekehrung der Mohammedaner bestehe und die Mission deshalb aufgegeben werden müsse. Auf den Molukken erscheint die Missionslage durch die Gegenaktion der Mohammedaner besonders bedrohlich. Auf der weitentfernten Insel Sokotora wird das Missionswerk neu begonnen, erweist sich aber infolge des schlechten Klimas, der weiten Entfernung von Goa und der Haltung der Bevölkerung, die dem Namen nach (Thomas) Christen, in Wirklichkeit aber «mouros» seien, als unfruchtbar. Auch andere Unternehmungen kommen über die ersten Ansätze nicht hinaus. Eine Reihe neuer Dokumente beleuchtet auch die Missionsarbeit und den tragischen Martyrertod des P. Gonzales da Silveira in Monomotapa und die unfruchtbare Arbeit des P. Andreas Fernandez in Tonge/Ostafrika. Auch Äthiopien, dessen Patriarch Nunes Barreto in Goa 1562 starb, erscheint vielfach in den vorliegenden Dokumenten und erweist sich immer mehr als eine äußerst schwere Mission. Dafür reift in Japan die Ernte heran und erste Hoffnungen für die Eröffnung der Chinamission werden wach, allerdings auch bald wieder enttäuscht. Hervorgehoben zu werden ver-

dient der bisher ungedruckte Bericht aus dem Jahre 1561 (doc. 30, Relatio de Missionibus S.J. in Oriente), der sehr sachlich und nüchtern über die genannten Missionen aufklärt. — Aber nicht nur die äußere Entfaltung der Missionsarbeit erfährt manche neue Aufhellung, sondern auch das methodische Vorgehen. Abgesehen von den bereits genannten Auseinandersetzungen über das Taufverfahren, wird die Stellung der Kollegien und Schulen im Dienste der Heidenbekehrung immer deutlicher. Disputationen, bzw. Missionsgespräche mit Yogis und Mohammedanern werden manchmal, so für Surate, ausführlich wiedergegeben. Über den inneren Ausbau der jungen Christengemeinden, die Entfaltung des Gottesdienstes und der christlichen Karitas, zumal in den Spitälern, die Bedeutung der Sakramentalien für das christliche Leben der Neubekehrten, werden wertvolle Hinweise geboten. Der gesamte Reichtum des Bandes, sowohl für die äußere wie für die innere Geschichte wird wiederum durch ein sorgfältig gearbeitetes Register erschlossen. Beckmann

Mateo de Anguiano, O.F.M.Cap.: *Misiones Capuchinas en Africa.* Vol. II Misiones al Reino de la Zinga, Benín, Arda, Guinea y Sierra Leona. Introducción y Notas del P. Buenaventura de Carrocera O.F.M.Cap. XLV, 288 pp. Consejo Sup. de Investigaciones Cientificas, Instituto S. Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1957.

Nach siebenjähriger Pause kann endlich vom handschriftlich überlieferten Werk des P. Mateo de Anguiano OFMCap (1649—1729) über die Missionen der spanischen Kapuziner der zweite Afrikaband vorgelegt werden. Über den Verfasser und den Wert seiner Aufzeichnungen vgl. die Besprechung des ersten Bandes in NZM 1952, 142. Dieser zweite Band, dem der Herausgeber eine vorzügliche zusammenfassende und durch andere Dokumente ergänzende Einleitung vorausschickt, behandelt die afrikanischen Missionen außerhalb des Kongoreiches. In Matamba, dem Herrscherbereich der Königin Zinga, die 1655 für den Glauben zurückgewonnen werden konnte, entfalteten nur wenige spanische Kapuziner ihre Wirksamkeit. Das Hauptgewicht ihrer Tätigkeit lag weiter nördlich: an der Guineaküste und in den Gebieten von Benin, Arda und Sierra Leone. Von 1646—1688 folgten sich hier die Expeditionen der spanischen Kapuziner, die im Auftrage der Propaganda in diesen von Portugal beanspruchten, aber nicht beherrschten Gebieten zu missionieren suchten. Es ist eine durchwegs traurige Geschichte, die der Chronist aufgezeichnet und der Herausgeber mit weiteren Dokumenten aus verschiedenen Archiven belebt hat. Ergriffen und staunend steht der Leser vor dem ungebrochenen Heroismus dieser Söhne des hl. Franz, deren Reihen schon durch die Überfahrt und das mörderische Klima an der Westküste Afrikas bereits im ersten Jahre ihrer Tätigkeit jeweils bedeutend gelichtet wurden. Aber die größten Hemmnisse entstanden ihnen auch hier, wie früher am Kongo, durch den entschiedenen Widerstand seitens der Portugiesen. Der Hauptgrund dafür lag wohl in dem unerschrockenen Auftreten der Spanier gegen die Auswüchse des Sklavenhandels, wie es selbst ein portugiesischer Weltpriester in einer Eingabe an den König von 1685 zynisch und offen zum Ausdruck brachte. (Vgl. S. 199, Anm. 156.) Daraus ergab sich der Widerstand der portugiesischen Händler und der am Handel interessierten Kreise, die sich schließlich selbst dem König gegenüber, der zeitweise als Schützer der Kapuziner auftrat, als zu stark erwiesen. Dazu kamen auch manche Unklarheiten der Propaganda und die oft jahrelangen Verhandlungen, ferner von Seiten der Missionare Unkenntnis der geographischen und ethnologischen Bedingungen, in den Anfängen auch die Unkenntnis der Sprachen und von Seiten der Bevölkerung der noch tief im sozialen Gefüge verankerte Götzendienst, die Vielweiberei etc. So schlugen denn auch, trotz einzelner Lokalerfolge, alle aufgeführten Unternehmungen fehl. — In einem Anhang veröffentlicht der Herausgeber eine Reihe wertvoller Dokumente, welche diese Missionsversuche an der Westküste Afrikas noch weiter ergänzen und beleuchten. Zu nennen sind vor allem der umfangreiche Bericht über Benin aus der handschriftlich überlieferten Chronik des P. José de Alicante über die Kapuzinerprovinz von Valencia (p. 219—234), ein undatierter Bericht über die Arda-Mission (p. 243—250) und die Neuausgabe des bereits von Labouret und Rivet (Paris 1929) veröffentlichten Arda-Katechismus (p. 251—266). — Die Ausführungen des P. M. de Anguiano bilden nebst den andern mitgeteilten Dokumenten eine wertvolle

Abrundung und Erzänzung zu den Arbeiten von P. Laurenz Kilger OSB in der Z. M. 1930 und 1932, die dem Herausgeber leider unbekannt geblieben sind. Beckmann

Schütte, Franz Josef S. J.: *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan.* Erster Band 1573—1582. Zweiter Teil 1580—1582: Die Lösung. XXVI, 591 Seiten. Edizioni di Storia e Letteratura, Via Lancelotti, 18, Roma, 1958.

Acht Jahre sind vergangen, seit P. Schütte den ersten Teil des ersten Bandes seines mehrbändigen Werkes über Valignanos missionsmethodische Grundsätze für Japan vorlegte. In der Zwischenzeit konnte der Verfasser nicht nur erneut die Archive in Spanien und Portugal durchforschen, sondern auch während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Japan selbst den Spuren seines Helden folgen. Allerdings war unterdessen der Druck des vorliegenden Bandes schon soweit vorangeschritten, daß neue Erkenntnisse und neue Literatur nur noch in den Korrekturen berücksichtigt werden konnten. Aber da auch in diesem Band die Arbeitsweise des Autors die gleiche blieb (vgl. ihre kurze Beschreibung bei Besprechung des 1. Teiles NZM 1952, 145 f), d. h. sich durchgängig auf die meist ungedruckten Quellen selbst stützt, so dürfte am Bilde Valignanos, bzw. seiner Missionsgrundsätze kaum etwas Wesentliches geändert werden. Der erste Teil mit dem Untertitel «Das Problem» zeigte den Visitator der ostasiatischen Jesuitenmissionen noch als tastenden, ringenden und zögernden Anfänger mit einer gewissen Skepsis und Neigung zum Pessimismus, während der zweite Teil «Die Lösung» aufweist und die Jahre 1580—1582 umfaßt (d. h. praktisch bis 1583, als Valignano seine zusammenfassende Rückschau und sein Programm, das Sumario de las cosas del Japón in Cochin auf der Rückfahrt nach Indien abschloß, 1954 von J. L. Alvarez-Taladriz in Tokyo herausgegeben. Vgl. NZM 1958, 78). Das Programm des Visitators war bereits 1580 klar umrissen. Bevor er es aber vollständig in die Tat umsetzte, suchte er in Aussprachen und Beratungen mit möglichst allen in Japan tätigen Missionaren die Probleme noch klarer zu erfassen und nach allen Seiten hin zu beleuchten. Schritt für Schritt folgt Schütte diesen Aussprachen, bzw. Missionskonsulten, und sucht dabei sogar, soweit es die Quellen gestatten, die Aussagen der einzelnen Missionare festzustellen. Die Beratungen begannen in Bungo, wurden im Gokinai (Miyako) fortgeführt und schließlich im Shimo (Kyushu), wo sich die bisher größten Christengemeinden befanden, abgeschlossen. Es geht überall um die grundlegenden Fragen: Vermehrung des Missionspersonals, nicht durch Heranziehung anderer Orden, sondern durch zielbewußte Erziehung eines einheimischen Klerus (vgl. dazu die Regeln für die Leitung der Seminarien von 1580 S. 479—486), die Organisation und Stoßkraft der Gesellschaft Jesu selbst durch Pflege des Ordensgeistes und durch weitgehende Anpassung an die japanische Lebensart und schließlich um die drückende Frage der Finanzierung der allzu teuren Japanmission. Tritt im ersten Teil des Werkes die Gestalt des Gegenspielers Franc. Cabral noch stark hervor, so verschwindet diese im zweiten Teil fast gänzlich, um dafür einer andern führenden Missionsgestalt Platz zu machen, dem Missionar des Gokinai, P. Organtino, der mit seiner mehr optimistischen Sicht der japanischen Mission den Visitator nachhaltig beeinflußte. Die zwischen den einzelnen Konsulten, bzw. Reisen, liegenden Pausen, benutzte Valignano zum Wohle der ganzen Japanmission. Zwei Monate wirkte er persönlich als Novizenmeister im Ende 1580 eröffneten Noviziat von Usuki. Als Frucht dieses Aufenthaltes hinterließ er u. a. seinen stets geschätzten Katechismus, dem P. Schütte eine gute zusammenfassende Besprechung widmet (S. 88 ff.). In die Zeit nach dem Aufenthalt im Gokinai fällt die Abfassung des bereits früher von P. Schütte herausgegebenen, aber hier nochmals zusammengefaßten «Zeremonienbüchleins», das die Richtlinien für das äußere Verhalten der Missionare im Verkehr mit den Japanern bot und die Grundsätze der Anpassung auf das praktische Leben zuschnitt. (Vgl. NZM 1947, 228 f.) Nach dem letzten Konsult in Nagasaki traf Valignano seine letzten Verfügungen für Missionare und Obere, sorgte für die Vorbereitung der geplanten japanischen Gesandtschaft nach Europa und gab im «Sumario» (1583) eine überlegene Rückschau über die Jahre in Japan und die gesamte Problematik der Japanmission. — In einem Anhang bietet P. Schütte 10 Dokumente im Urtext, welche die bedeutendsten Entscheidungen des Visitators enthalten oder beleuchten. — Bewußt enthält sich der Verfasser jeder Kritik an den Missionsgrundsätzen Valignanos, die wohl einer späteren Darstellung

vorbehalten bleibt. So strahlt in diesem Band, noch mehr als im ersten Teil desselben der wirklich geniale Beobachter und Organisator der Japanmission auf, der es verstand, durch seinen scharfen Verstand und seine überragende Persönlichkeit dem Schifflein der jungen Japankirche eine neue, geradezu modern anmutende Richtung zu geben.

Beckmann

Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke S. J. Jesuitenmissionen in Paraguay 1748–1769. I. Teil, 444 Seiten. Herausgegeben von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. Wilhelm Braumüller, Wien 1959.

Die Jesuitenreduktionen von Paraguay haben von jeher eine besondere Anziehungskraft auf Forscher verschiedenster Schattierungen ausgeübt. Seit einigen Jahren stehen die Reduktionen vor allem als Wirtschaftsexperiment im Mittelpunkt des Interesses. Dieser Gesichtspunkt dürfte auch Anlaß zur Veröffentlichung des Zwettler Kodex 420 gegeben haben, hat doch der Mitherausgeber Gustav Otruba 1956 im «Archiv für Völkerkunde» (Band XI) eine Studie über «die Wirtschaftsverfassung des ‚Jesuitenstaates' in Paraguay», vor allem im Anschluß an diesen Kodex veröffentlicht (vgl. NZM XIV, 1958, 63 f.). Es ist die erste vollständige Veröffentlichung des Werkes von P. Paucke im Originaltext. In den früheren, meist stark gekürzten Ausgaben waren alle nichtmissionarischen Belange ausgelassen worden, also jene Dinge, um die sich die ethnologischen, völker- und wirtschaftskundlichen Kreise interessieren. Eine vollständige Ausgabe des Werkes erschien 1942–44 in spanischer Übersetzung in Argentinien, die aber nur sehr schwer zugänglich ist. Obwohl man sich fragen darf, ob diesem Werk nicht allzugroße Bedeutung zugemessen wird, muß diese Ausgabe aufrichtig begrüßt werden, nicht zuletzt wegen der äußerst originellen Darstellung. In der Textanordnung haben die Herausgeber eine «geringfügige» Änderung vorgenommen, indem im vorliegenden 1. Band die Teile eins, zwei und fünf vereinigt werden, während der 2. Band die Teile drei, vier und sechs enthalten soll. Der Text selbst wird «satz-, wort- und lautgetreu unter sorgfältiger Beachtung der Orthographie des Originals» (9) wiedergegeben. Eine 90 Seiten umfassende Einleitung soll zum besseren Verständnis des Textes hinführen. Es wäre aber besser auf einen großen Teil dieser Einleitung verzichtet worden zu Gunsten eines guten Kommentars zum Text. Das Fehlen eines Kommentars ist ein bedauerlicher Mangel an dieser sonst vorzüglichen Ausgabe. – Die Einleitung enthält 6 Kapitel von Gustav Otruba. Besonders die Kapitel 2 (Der Jesuitenorden und seine Weltmission vom 16. bis ins 18. Jahrhundert) und 3 (Das Wirken der Gesellschaft Jesu in Südamerika) wären besser weggeblieben, da sie mit den vielen Verallgemeinerungen vom missionsgeschichtlichen Standpunkt aus weitgehend abgelehnt werden müssen. Zu verschiedenen Behauptungen würde man gerne die Belege kennen, etwa wenn S. 7 von einer Konkurrenz jesuitischer Handelskompagnien gesprochen wird oder wenn S. 28 behauptet wird, daß es in den Reihen der Freimaurerei viele Jesuiten gab. Willkürlich sind die Behauptungen S. 29: «den andern Orden fehlte die Anpassungsfähigkeit und auch die Akkommodationsbereitschaft» – «... der einzig wirklich große Fehler, den die Gesellschaft Jesu in fast allen ihren Missionen begangen hatte, daß sie die einheimischen Christen zu wenig zum Priestertum und zur Selbstverwaltung herangezogen hatte» (vgl. auch S. 74). Andere Ungenauigkeiten: Das Bistum Asunción wurde 1547 gegründet, nicht 1555 (35); Barmherzige Brüder (Brüder de la Merced) (40) ist unrichtig, es handelt sich um Mercedarier; S. 50, P. Spinosa statt Spinosam; S. 80, Raynal: Histoire philosophique (statt philosophi) du commerce usw. – Die drucktechnische Gestaltung macht dem Verlag Ehre. Besonderes Lob verdienen die Illustrationen (z. Teil in vorzüglichem Farbendruck). Es handelt sich um kolorierte Handzeichnungen Pauckes und die dazugehörigen Wandtafeln. Abgesehen von den Beanstandungen, die sich vor allem auf die Einleitung beziehen, begrüßen wir diese erste Originalausgabe des Zwettler Kodex 420 aufs wärmste.

Specker

Heising, Heldemar: *Missionierung und Diözesanbildung in Kalifornien.* 116 S. Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 1958.

Die vorliegende Arbeit ist eine Dissertation, die dem geographischen Institut der Universität Münster vorgelegt wurde. Dem Ziel der Arbeit entsprechend stehen geogra-

phische Gesichtspunkte im Vordergrund. Sehr ausführlich wird die Erforschung Oberkaliforniens behandelt, wobei Forschung und Missionierung Hand in Hand gingen. Ein leider allzu kurzes Kapitel handelt von den Indianern und von der Missionsmethode, wobei der «Bedeutung der Mission für die Bewirtschaftung des Landes» das Hauptaugenmerk gilt, während die eigentliche Bekehrungsarbeit nur am Rande gestreift wird. Im letzten Kapitel über die Diözesanbildung (1840—1950) weist der Verfasser nach, daß die alten Missionen später die wichtigsten Ausgangspunkte für die weitere Entwicklung wurden. Die Ausführungen werden ergänzt durch eine Reihe von Statistiken und Karten. — Die sicher fleißige Arbeit läßt etwas unbefriedigt wegen des allzu summarischen Charakters. Auch sind viele Aussagen zu wenig belegt, wie man sich auch des Eindrucks nicht erwehren kann, daß das recht umfangreiche (und im Literaturverzeichnis aufgeführte) Material zu wenig gründlich ausgewertet wurde. Specker

Juhász, Koloman: *Jesuiten im Banat* (1718—1773). Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Temesvarer Banats. Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 153—220. Wien 1958.

Am 12. Oktober 1716 war Temesvar von der Türkenherrschaft befreit worden. Die religiösen Verhältnisse lagen arg darnieder. So wurden im Jahre 1717 die Jesuiten ins Banat (an der unteren Donau) berufen. In Temesvar wurde ihnen ein Missionshaus für vier Patres und einen Laienbruder zur Verfügung gestellt. Der Obere war zugleich bischöflicher Vikar (der Bischof selbst residierte in Csánad). Der Verfasser behandelt zunächst die äußere Entwicklung dieser Jesuitenniederlassung, um dann ausführlich auf die seelsorgliche Tätigkeit, die einer eigentlichen Missionsarbeit gleichkam, einzugehen. Es wurde nicht nur das kirchliche Leben erneuert und abgestandene Katholiken zur Kirche zurückgeführt, die Jesuiten befaßten sich auch mit eigentlicher Bekehrungsarbeit. Unter der großen Zahl der jährlichen Konvertiten befanden sich Protestanten, Israeliten, schismatische Orthodoxe und Mohammedaner. Selbstverständlich konnte auch in dieser Jesuitenmission die Schule nicht fehlen, der der Verfasser das letzte Kapitel widmet. — Die Arbeit fußt fast ausschließlich auf ungedruckten Quellen. Ein Druckfehler: S. 179: Bischof Falckenstein starb 1739 nicht 1729. — Es freut uns, daß der Kirchenhistoriker des Priesterseminars von Széged diese vorzügliche Arbeit, wenn auch außerhalb seines Heimatlandes, veröffentlichen konnte. Specker

Annuaire des Missions de Belgique 1959. 320 pp. Tiré à part de la Section IV de l'Annuaire Catholique de la Belgique 1959. Oeuvres Pontificales Missionnaires, Bruxelles 1959.

Dieses «Annuaire des Missions» (der Ausdruck «Directoire» wäre wohl angebrachter) gibt einen glänzenden Einblick in die belgischen Missionsanstrengungen. Nach einer Einführung über die Missionsorganisation der Kirche erhalten wir alle gewünschten Auskünfte über die Missionen in Belgisch-Kongo und Ruanda-Urundi (Statistiken vom Jahre 1957, kirchliche Einteilung, kirchliche Oberhirten, Missionare, Missionsstationen, Schul- und Erziehungswesen, kirchliche Organisationen usw.). Ein weiterer Teil ist den belgischen Missionen und Missionaren außerhalb des Kongo gewidmet. Abschließend werden alle Orden und Kongregationen aufgeführt, die in Belgien Niederlassungen und Personal in den Missionen haben, sowie alle jene Organisationen, die irgendwie im Dienste der Mission stehen und schließlich die belgischen Missionszeitschriften. Es sind das nicht weniger als 94, wovon freilich 28 nicht ausschließlich Missionszeitschriften sind. Viele haben eine französische und eine flämische Ausgabe. In der obigen Zahl sind beide Ausgaben gezählt. So ist dieses Jahrbuch ein zuverlässiger Wegweiser durch das gesamte belgische Missionswesen. Es wird da eine Leistung offenbar, die man nur bewundern kann. Specker

Marfurt, Luitfrid: *Musik in Afrika.* 144 S. 23 Abbildungen auf 20 Tafeln. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1957.

Einen Beitrag zum Verständnis der afrikanischen Musik und des schwarzen Menschen nennt Luitfrid Marfurt, Benediktiner von Engelberg und Missionar in Kamerun, im Vorwort bescheiden dieses wertvolle, weil aus direkter persönlicher Begegnung mit dem

musikalischen Leben der schwarzen Welt erwachsene Buch, das uns mit den Instrumenten, mit der rhythmischen und modalen Struktur der afrikanischen Musik bekannt macht. Was Völkerpsychologie und vergleichende Musikwissenschaft dem auch vor dem Bereich der Musik nicht Halt machenden europäischen Überlegenheitsdünkel entgegenhalten, findet hier seine volle Bestätigung: Unsere abendländische Musikkultur hat wohl große technische Fortschritte erzielt, dabei aber vieles verloren, was in der außereuropäischen, und im besonderen in der afrikanischen Musik noch lebendige Ausdruckskraft bedeutet. Die aus der innersten Seele des Schwarzen quellende Musik ist frisch und jugendlich, nicht künstlich erfunden, erklügelt, akademisch. Die dem Buch beigefügten Übersetzungen der oft nur improvisierten Gesänge legen dafür ein beredtes Zeugnis ab. – Von besonderem missionarischen Interesse sind die Überlegungen des Verfassers zum Verständnis der afrikanischen Musik, in denen die Verbindungslinien gezogen werden zum Gregorianischen Gesang (afrikanische Musik und Greg. Gesang sind beides Zeugen antiker Musik aus dem östlichen Mittelmeerraum, darum einander im formalen, modalen und rhythmischen Empfinden nahe verwandt), zum Jazz (der zwar nicht mit der afrikanischen Musik schlechthin identifiziert werden kann, ihr aber doch Wesentliches verdankt), und zu den Negro-Spirituals, die durch ihre musikalische Symbiose von afrikanischem Rhythmus und Melodie mit europäischen Liedformen und homophonem romantischen Begleitsatz ein Vorbild für die durchaus mögliche gegenseitige Bereicherung der Musik verschiedener Kontinente darstellen. – Schließlich liefert der Verfasser in seinem Nachwort einen aufschlußreichen Beitrag zur Diskussion um die afrikanische Kirchenmusik. Er bekräftigt aus persönlicher praktischer Erfahrung die theoretischen Überlegungen Prof. Fellerers in einem Artikel «Kirchenmusik und Mission» (ZMR 1947/48, Nr. 2, S. 100 ff.), der auf Grund des im Abendland um die Wende des 1. Jahrtausends erfolgten Bruchs mit der grundlegenden Eigenart des Musizierens in der ganzen Welt nachweist, daß die Verlagerung europäischer Musik zu außereuropäischen Völkern im 1. Jahrtausend einfacher gewesen wäre, weil damals auch die abendländische Musik auf dem Prinzip der reinen Melodie und des freien Rhythmus beruhte, daß darum vor allem die Gregorianik berufen sei, eine kirchenmusikalische Brücke zu schlagen zwischen dem Abendland und den außereuropäischen Missionsgebieten –, im Gegensatz zu der in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts nach Afrika importierten, von der profanen Theater-Musik infiltrierten und vielfach dekadenten europäischen Musik. – Durch die klare Sprache und die vielen Photographien spricht dieses Buch nicht nur Fachleute an, sondern alle, die an der musikalischen und kulturellen Entwicklung Afrikas beteiligt sind. O. Eckert SMB

von Franz, M.-L.: *Die Visionen des Niklaus von Flüe.* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich IX.) 144 S. Rascher-Verlag Zürich und Stuttgart, 1959.

Niklaus von Flüe ist der durch Pius XII. heilig gesprochene Bauer und Eremit aus der Zentralschweiz. Eine größere Reihe Visionen, die schon im Mutterschoß begonnen haben sollen, sind nach den Worten des Erlebenden von seinen Zeitgenossen schon aufgeschrieben worden. Dr. Marie-Luise von Franz bringt für ihre deutende Arbeit mit: 1. eine genaue Quellenkenntnis, 2. eine genaue Kenntnis jeglicher Literatur, die zum Thema bisher schon geschrieben wurde, 3. eine meisterhafte Beherrschung der Psychologie von C. G. Jung, 4. eine große Sachlichkeit und Ehrfurcht, sowie eine große intuitive Kraft. Sie behandelt jedes einzelne symbolische Bild, das in den Visionen je auftrat, wie Stern, Stein, alter Mann, Pferd, Lilie, Licht, Brunnen, bis zum «erschreckenden Gottesantlitz». Jene, die die Jungsche Psychologie kennen, werden kaum irgend einen Satz im Buche finden, der der katholischen Glaubensüberzeugung widerspräche. Wohl aber ist das streng wissenschaftliche Werk ein Paradigma, wie durch die Jungsche Lehre besonders von den archetypischen Bildern die Symbolsprache der Visionen – aber ebenso der Mythen und Märchen – in einer umfassenden und lebensnahen Weise verstanden werden kann, die im vorliegenden Fall bereichernd über all das Viele hinausgeht, was bisher zu den Visionen des hl. Bruder Klaus geschrieben wurde. G. Frei

---

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Berger, Horn, bei, welcher der Beachtung der Leser empfohlen wird

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion/Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S.M.B.

P. Dr. Laurentius Kilger O.S.B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O.P., Ecole des Hautes Etudes, Paris

P. Dr. Walbert Bühlmann, O.F.M. Cap.

XV. Jahrgang Heft 1 1959 Quinzième année Fasc. 1

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis - Sommaire

Lécuyer, Jos. CSSp, Aspects missionnaires de l'Initiation chrétienne selon les Pères de l'Eglise 1

Beckmann, Joh. SMB, Taufvorbereitung und Taufliturgie in den Missionen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart . . 14

Seumois, Xavier PB, La structure de la Liturgie baptismale romaine et les problèmes du catéchuménat missionnaire . 32

Laufer, Carl MSC, Fehlberuteilung der Eingeborenenpsyche in der Südsee 51

Brunner, Paul SJ, Initiation et Célébration baptismale en Mission 60

Beckmann, Joh. SMB, P. Dr. Johannes Rommerskirchen OMI zum 60. Geburtstag 64

Miscellanea 31, 59

Besprechungen Comptes rendus 67

Bibliotheca Missionum XII (Beckmann) - Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1958 (Wicki) - Fraternité sans frontière (Züger) - Santos, Una Misionología Española (Beckmann) - Rusche, Gastfreundschaft (Bruggisser) - Cracco, Legislationis et actuositatis miss. OFM fontes (Züger) - Funk, Einführung in das Missionsrecht (Spichtig) - Beyerhans, Selbständigkeit der jungen Kirchen (Mesot) - Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums (Kilger) - Gorrée, Pionniers de Dieu (Andrès) - De Witte, Bulles pontificales et l'expansion portugaise (Wicki) - Tisserant, Eastern Christianity in India (Züger) - Monumenta Peruana II (Specker) - Garcia-Wicki, O Homem das 32 Perfeições (Bernard-Maitre) - Margiotti, Il cattolicismo nello Shansi (Dehergne) - De Munter, De S. Congr. de P. F. Procurae Cantonensis Primordiis (Beckmann) - Cresi, Mgr. Ant. Laghi de Castrocaro (Beckmann) - Koren, The Spiritans (P. Walbert) - Guilcher, La Société des Miss. Afr. (Andrès) - Coleman, Latin-American Catholicism (Specker) - O'Reilly, Imprints of the Fiji Cath. Mission (Beckmann) - Freytag, Kirchen im neuen Asien - Mission in der gegenwärtigen Weltstunde (Beckmann) - Boccassino, Etnologia Religiosa (Christoffels) - H. v. Schweinitz, Buddhismus und Christentum (Frei).

Die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» erscheint vier Mal jährlich, in Heften von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.— (Amerika $ 4.—), Schweiz: Postcheck: Luzern, № VII, 10781.

Bestellungen und alle Sendungen (Rezensions- und Tauschexemplare) sind zu richten an
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Seminar Schöneck Beckenried (Schweiz).

La «Nouvelle Revue de science missionnaire» paraît quatre fois par an, en fascicules de 80 pages. Le prix de l'abonnement pour la Suisse est de fr 10.40, pour l'étranger de fr 14.— (p. l'Amérique $ 4.-). Pour la Suisse: Chèque postal: Lucerne, № VII 10781

Pour l'abonnement et tout envoi s'adresser à la:
Nouvelle Revue de science missionnaire
Séminaire Schöneck / Beckenried (Suisse).

Die Zeitschrift kann in folgenden Ländern durch die Post abonniert werden: Belgien, Dänemark, Finnland, Holland, Italien, Luxemburg, Französisch Marokko, Portugal, Schweden, Westdeutschland (inkl. West-Berlin), Vatikan.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

OTTO SEMMELROTH

Neuerscheinung

Ich glaube an die Kirche

Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche

120 Seiten, Leinenband 7,80 DM

In diesen kurzen theologischen Erwägungen soll sich dem Leser die heilsmittlerische Wirklichkeit der Kirche erschließen. Er soll Verständnis dafür gewinnen, daß die Kirche nicht nur äußere Lehr- und Führungsinstanz ist, die Gottes Offenbarung mitteilt und mahnend die Herzen öffnet. Die Kirche wird vielmehr als jene gottmenschliche Wirklichkeit dargestellt, in der das ganze Menschsein aufgenommen und von Gott lebendig durchdrungen wird. Die vier Erwägungen des *ersten Teils* erweisen die Kirche als gottmenschliches Geheimnis, dem das Heil innewohnt, jedoch erst als erhofftes. Der *zweite Teil* geht dem menschlichen Element in der Kirche nach. Alle Dimensionen menschlichen Existierens, die leibliche, gesellschaftliche, welthafte und geschichtliche, sollen in der Kirche der Durchgöttlichung entgegengehoben werden nach dem Urbild des Gottmenschen selbst. Der *dritte Teil* zeigt diese menschlichen Züge durch die Anwesenheit Gottes zur gottmenschlichen Wirklichkeit erhöht. Gott als ihre «Seele» macht die Kirche zur wahren, ewigen und heiligen Kirche.
Kraft dieses gottmenschlichen Geheimnisses ist die Kirche nicht nur Hüterin des Glaubens und Führerin zu ihm, sondern selbst auch sein Gegenstand: nur dem Glauben erschließt sich die Kirche. Und dieser Glaube an die Kirche ist ähnlich wie der Glaube an Gott dreidimensional. Wir glauben der Kirche, weil sie das legitime Zeugnis für die Offenbarung Gottes gibt. Wir glauben an die Kirche, weil sie selbst durch Gottes Offenbarung uns mitgeteilt ist. Und wir glauben auf die Kirche hin, weil sie als sichtbare Hülle das unsichtbare Heil, den lebendigen Gott selbst, in sich enthält.

HEINRICH FRIES

Kirche als Ereignis

119 Seiten, Leinenband 7,80 DM

«Mit neuer Dringlichkeit stellt die katholische Theologie die Frage nach der Kirche. Da viele Werte, die früher hervorgehoben wurden, in der rauhen Wirklichkeit unserer Zeit ihre Relativität nur zu deutlich gezeigt haben, kommt es heute vor allem auf die religiöse und theologische Bedeutung der Kirche an. In dem vorliegenden Buch hat Fries mehrere Aufsätze, die um Sein und Aufgabe der Kirche kreisen, zusammengefaßt. Theologisch am bedeutsamsten ist der letzte Aufsatz, der sich mit der Kirchenlehre Karl Barths auseinandersetzt. Hier werden in einer katholisch weiten Art das Gute gesehen und die Schwächen aufgedeckt, aber auch Fragen an die katholische Theologie und Haltung gestellt, die nicht übersehen werden sollten.» *Sanctificatio nostra*

PATMOS-VERLAG · DÜSSELDORF

Bemerkenswerte Bücher,
die sich auch vorzüglich zum Verschenken eignen

20. Auflage

GESCHICHTE DER KIRCHE

in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit. Dargestellt von Joseph Lortz. XXIV, 464 S., 19 Bildtafeln, Ganzleinen DM 19.50.

«Wir kennen keine Kirchengeschichte, die so geistvoll, großartig, materialgesättigt, ehrfürchtig liebend und doch zugleich ehrlich kritisch und objektiv abwägend den gewaltigen Stoff der Geschichte der Kirche Christi darlegen würde.» *Neue Zürcher Nachrichten*

7./8. Auflage

KARDINAL VON GALEN

Ein Gottesmann seiner Zeit. Mit einem Anhang «Die drei weltberühmten Predigten». Von Heinrich Portmann. 376 S., 25 Abb., kart. DM 10,80, Ganzleinen DM 13,50.

«Das imponierende Porträt eines wahrhaften Kirchenfürsten in dunkler Zeit.» *Die Welt*

«Eine Gestalt, gütig und ernst, dem Volk nahe und doch einsam, gewaltig im Kampf und doch so demütig wird vor uns lebendig.» *Deutsche Tagespost*

RÖMISCHE PILGERWOCHE

Ein kleines Buch für Romfahrer dieser Zeit. Von Gottfried Hasenkamp. 156 S., 8 Abb., Halbleinen DM 7,80.

«Ich habe das Buch mit großer Freude gelesen; es nimmt unter den vielen Rombüchern einen — so viel ich weiß — einzigartigen Platz ein, da es sich als Pilgerbuch gibt. Sicherlich wird es sich als Führer gerade durch die Heiligtümer der Ewigen Stadt viele Freunde erwerben und einen bisher in so schöner und erschöpfender Weise nicht erfüllten Wunsch befriedigen.» *Gertrud von le Fort*

Bereits 10 Jahrgänge abgeschlossen!

DIE KIRCHE IN DER WELT

Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Herausgeber: Cl. Echelmeyer, G. Ermecke, H. Conrad, A. Eickhoff, G. Hasenkamp, H. E. Hengstenberg, B. Kötting, H. J. Kreutz, G. Siewerth. Schriftleitung: G. Ermecke, A. Eickhoff.

Jede Lieferung kostet DM 6,—. Jahrgang zu 3 Lieferungen in Ganzleinen DM 22,—. (Einbanddecke DM 2,50. Sammelordner DM 4,50.)

«Enzyklopädische Behandlung aller Wissens- und Lebensfragen des katholischen Christentums, Übersichtlichkeit, relative Kürze, Klarheit des Ausdrucks, Aktualität, Geschick der Orientierung auch über das Neueste.» *Theologische Literaturzeitung*

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER WESTF.

GTU Library
3 2400 00251 2873

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft
CBPac
v.15
1959

v.15
1959
52238

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709